

# संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य

[स्व० पं० मधुसूदन श्रोझा-प्रणीत संशयतदुच्छेदवाद का विशद विवेचन]

## संशयाधिकार-द्विपर्वा
## द्वितीय (मध्यम) काण्ड


–पं. मोतीलाल शास्त्री
वेदवीथीपथिकः



राजस्थान पत्रिका प्रकाशन
केसरगढ़, जवाहरलाल नेहरू मार्ग, जयपुर ।



# संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य

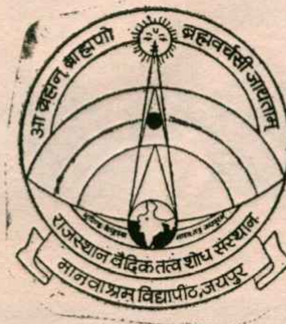
[स्व० पं० मधुसूदन ओझा-प्रणीत संशयतदुच्छेदवाद का विशद विवेचन]

## संशयाधिकार-द्विपर्वा

## द्वितीय (मध्यम) काण्ड


–पं. मोतीलाल शास्त्री

वेदवीथीपथिकः


मूल्य : ८०) रुपये मात्र

प्रकाशक :
राजस्थान पत्रिका लिमिटेड,
केसरगढ़, जवाहरलाल नेहरू मार्ग,
जयपुर ।





ग्रन्थ–प्राप्ति :
राजस्थानवैदिकतत्त्वशोधसंस्थान,
'मानवाश्रम', दुर्गापुरा रोड,
जयपुर–१८



मुद्रक :
श्रीबालचन्द्र यन्त्रालय,
'मानवाश्रम', दुर्गापुरा रोड
जयपुर–१८



पूज्यपाद विद्यावाचस्पति श्री मधुसूदन ओझा

# प्रकाशकीय

विद्यावाचस्पति पं० मधुसूदन ओझा जी द्वारा विरचित 'संशयतदुच्छेदवाद' नामक ग्रन्थ का उनके ही प्रधान शिष्य वेदवाचस्पति पं० मोतीलाल जी शास्त्री द्वारा किये गए हिन्दी-विज्ञानभाष्य सहित 'संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य-संशयाधिकार' नामक द्वितीय (मध्यम) काण्ड को प्रकाशित करते हुए मुझे अतीव हर्ष हो रहा है। इससे पूर्व इसी ग्रन्थ का प्रथम काण्ड प्रकाशित किया जा चुका है।

सृष्टि-प्रक्रिया से सम्बन्धित प्राचीन दशवादों (दस मतों) पर ओझा जी ने प्रत्येक मत पर स्वतन्त्र-स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखें हैं, उन्हीं मतों के क्रम में यह 'संशयतदुच्छेदवाद' नामक ग्रन्थ भी लिखा गया है। इस संशयाधिकार नामक द्वितीय काण्ड में १–संशयोपनिषत् एवं २–मिथ्योपनिषत्–ये दो पर्व हैं। इन्हीं को क्रमशः १–सन्दिग्धसर्वोपनिषत् तथा २–सर्वासत्योपनिषत् भी कहा गया है। प्रथम पर्व में जहाँ प्रत्यक्षप्रामाण्य, दोषमूलक अप्रामाण्य, मनःप्रामाण्य, आत्मप्रामाण्य और जीव, ईश्वर, उपास्य देवता आदि के खण्डन के चिन्तन का पूर्व पक्ष के रूप में विचार किया गया है, वहीं द्वितीय पर्व में मृत्यु के बाद नवीन शरीर धारण करने, आत्मा के सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन पूर्व पक्ष के रूप में प्रस्तुत किया गया है।

स्व० शास्त्री जी द्वारा विरचित ग्रन्थों के प्रकाशन-कार्य्य से जुड़े हुए प्रो० मदनमोहन शर्म्मा ने प्रस्तुत ग्रन्थ के मूलपाठ-निर्धारण, भाषा-सम्पादन एवं मूल संस्कृत-अंशों के प्रामाणिक पाठ-निर्धारण में जो बहुमूल्य योगदान किया है, इसके लिए मैं उनका हृदय से आभार व्यक्त करता हूँ।

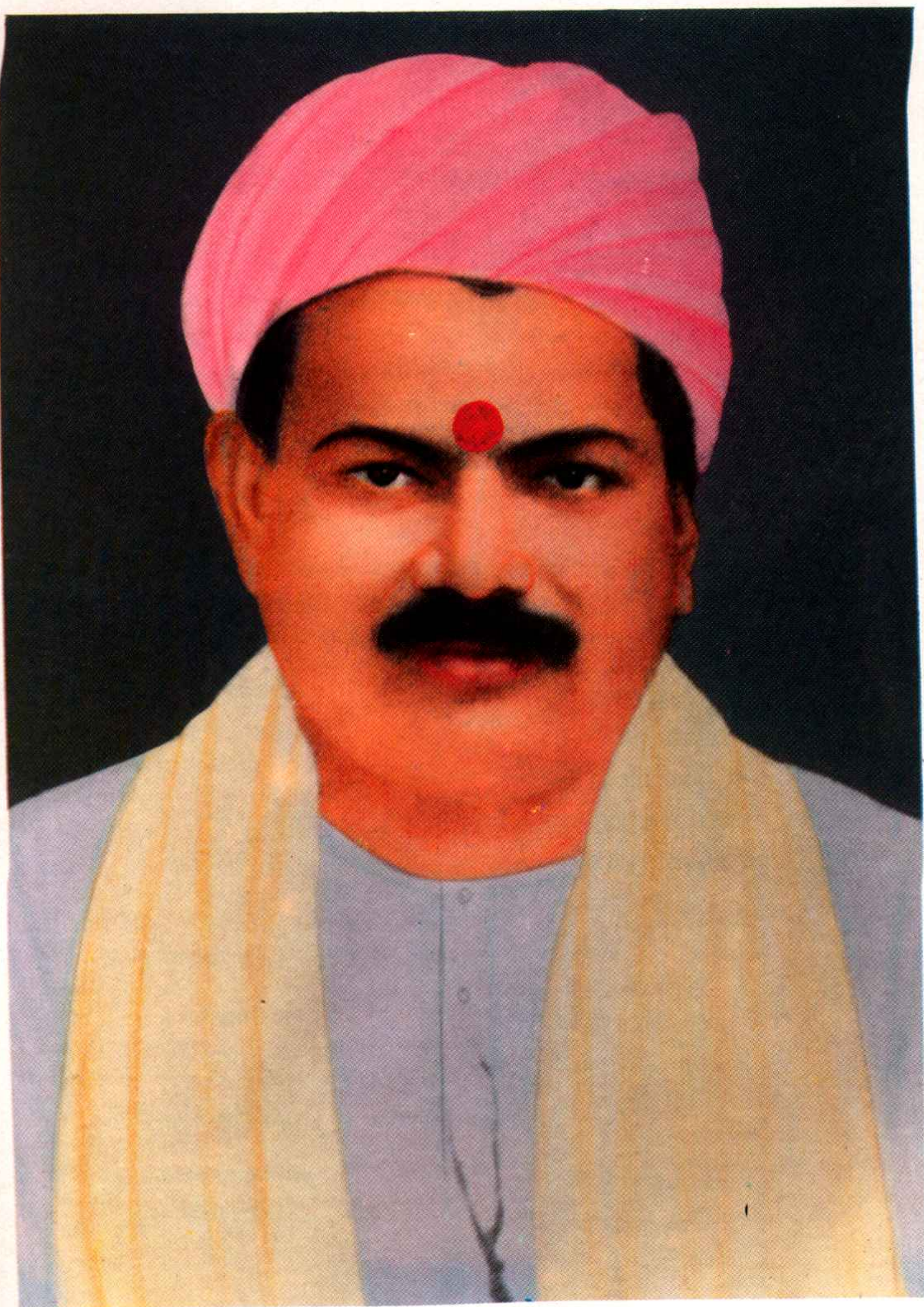
स्व० शास्त्रीजी के सुपौत्र चि० प्रद्युम्नकुमार शर्म्मा ने इस अत्यन्त दुरूह ग्रन्थ को व्यवस्थित करने, त्रुटित स्थानों को पूर्ण करने, अधूरे सन्दर्भों को ग्रन्थों से खोजकर यथास्थान लगाने, पाद-टिप्पणियों को देने आदि का जो कार्य निभाया है–उसके लिए वे साधुवाद के पात्र हैं।

श्री हीरालाल गहलोत मूलपाण्डुलिपि के सुपाठ्य पुनर्लेखन, प्रूफसंशोधन एवं सन्दर्भ-शोधन में सहायता प्रदान करने के लिए धन्यवाद के पात्र हैं।

पूज्य ओझा जी रचित 'संशयतदुच्छेदवाद' के मूल संस्कृतपाठ एवं स्व० शास्त्री जी के हिन्दी-भाष्यसहित प्रकाशित 'संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य' संशयाधिकार नामक द्वितीय (मध्यम) काण्ड रुचिशील पाठकों की सेवा में प्रस्तुत है—

**गुरुपूर्णिमा**
**वि० सं० २०५१**

**कर्पूरचन्द्र 'कुलिश'**



वेदवाचस्पति पं. मोतीलाल शास्त्री

# काण्डत्रयात्मक संशयतदुच्छेदवाद

की

## परिचयात्मक विषय-सूची

"मूलं कृष्णः पूर्णः प्रत्यय-पुरुषौ च यज्ञ इत्यादौ ।
संशय-मिथ्या-मध्ये, विशिष्ट ईश्वर इमावन्ते" ॥१॥

"एता दशोपनिषदः संशयतद्भङ्गवाद इत्युक्तः ।
विज्ञानोपक्रमणे संशय उच्छिद्यते तत्र" ॥२॥

**१–विज्ञानोपक्रमाधिकारः षट्पर्वा प्रथमः काण्डः—**

| | | |
|---|---|---|
| १–मूलोपनिषत् | — | ब्रह्मकर्म्मोपनिषत् |
| २–कृष्णोपनिषत् | — | कृष्णत्रिसत्योपनिषत् |
| ३–पूर्णोपनिषत् | — | पूर्णद्विसत्योपनिषत् |
| ४–प्रत्ययोपनिषत् | — | प्रत्ययैकसत्योपनिषत् |
| ५–पुरुषोपनिषत् | — | प्राणैकसत्योपनिषत् |
| ६–यज्ञोपनिषत् | — | यज्ञैकसत्योपनिषत् |

**२–संशयाधिकारो द्विपर्वा मध्यमः काण्डः—**

| | | |
|---|---|---|
| ७–संशयोपनिषत् | — | सन्दिग्धसर्वोपनिषत् |
| ८–मिथ्योपनिषत् | — | सर्वासत्योपनिषत् |

**३–संशयोच्छेदाधिकारो द्विपर्वा उत्तमः काण्डः—**

| | | |
|---|---|---|
| ९–विशिष्टोपनिषत् | — | विशिष्टत्रिसत्योपनिषत् |
| १०–ईश्वरोपनिषत् | — | ईश्वरैकसत्योपनिषत् |





# संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य

## संशयाधिकार-द्विपर्वा द्वितीय-काण्ड

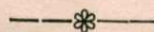
## विषय-सूची

॥ इति ॥

**॥ संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य ॥**

**संशयाधिकार नाम द्विपर्वात्मक**

**द्वितीय-काण्ड (विषय-सूची)**





# अथ

## संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य

संशयवाद में

संशयाधिकार नाम द्विपर्वात्मक

# द्वितीय काण्ड

अथ

# संशयवादे संशयाधिकारो नाम द्विपर्वा द्वितीयः काण्डः

तत्रादौ

## संदिग्धसर्वोपषनित्

## प्रथमं पर्व

१

संशयतदुच्छेदवादमूलसंस्कृतपाठः—

# अथ ब्रह्मविज्ञानशास्त्रे संशयतदुच्छेदवादः

तत्र

## संशयवादे संशयाधिकारो नाम द्विपर्वा द्वितीयः काण्डः

## तत्रादौ संदिग्धसर्वोपनिषत् ।

### १–स्याद्वादसूत्रम् ।

मतानि सर्वाण्यधिवीक्ष्य भिन्नान्यनिश्चयं प्राप्य मतेषु तेषु ।
स्याद्वादमेके परिकल्पयन्ति ते सप्तभङ्गी नयमाहुरस्मिन् ॥१॥
स्यादस्ति वा स्यादपि नास्ति वेदं स्यादस्ति नास्तीत्यथ स्यादवाच्यम् ।
स्यादस्त्यवाच्यं ह्यथ नास्त्यवाच्यं स्यादस्ति नास्त्येव तदप्यवाच्यम् ॥२॥
संभाव्यते सर्वमिदं सदेव संभाव्यते सर्वमथासदेव ।
संभाव्यते वेदमसच्च सच्च संभाव्यतेऽनिर्वचनीयमेतत् ॥३॥
सदप्यदोऽनिर्वचनीयमेवासदप्यदोऽनिर्वचनीयमीक्षे ।
निर्वक्तुमर्हं सदसच्च नेदं मन्ये निरुक्तं च तथाऽनिरुक्तम् ॥४॥
यत्त्वत्र निश्चित्य वदन्ति केचिद् वस्त्वित्थमेवास्ति न चान्यथेति ।
तत्सर्वथा साहसमात्रमेषामनिश्चितं सर्वविधं हि विश्वम् ॥५॥
स्याद्वाद एषोऽस्ति पुरा युगे बुधैः प्रवर्तितः संशयवादसंज्ञकः ।
जिनस्तमेवाभृत किन्तु निश्चितं जीवाद्युमास्वातिरुवाच वाचकः ॥६॥

### २–मूलाशुद्धिसूत्रम् ।

स्यादित्थमेतद् यदि वाऽन्यथा स्यात् स्याद्वाद एषोऽपि न साधुरस्ति ।
संभाव्यते सर्वमितीह तूक्तं वयं त्वसंभाव्यमिदं वदामः ॥७॥
सृष्टिप्रसङ्गे हि वृथा विचारो मनुष्यबुद्धेः परतो हि तेऽर्थाः ।
पश्याम एतान् विविधान् विरुद्धान् वादान् किमेषां वद सत्यमस्ति ॥८॥
किं विश्वबीजं परमाणवो वा स प्रत्ययो वा परमेश्वरो वा ।
स विश्वरूपोऽथ ततो बहिर्वा सर्वं हि सन्दिग्धमिदं तवास्ति ॥९॥

पुरातनाः केऽपि महर्षयोऽखिलस्योक्थान्यनेकानि वदन्ति यद्यपि ।
तथाप्यसंतुष्य तु विश्वकर्मणोपहस्यतेऽस्मिन् परमेष्ठिनापि च ।।१०।।

न तं विदाथ य इमा जजान अन्यद्युष्माकमन्तरं बभूव ।
नीहारेण प्रावृता जल्प्या चासुतृप उक्थशासश्चरन्ति ।। (ऋ० मं० १०।८२।७)

न उसे जाना जिसने यह सब बनाया, आपके अन्दर कुछ और ही समाया ।
अक्ल से धुंधला, बातों से जीत पाया, खुद को यकीन नहीं, सो कादिर बताया ।।१।।

किं स्विदासीदधिष्ठानमारम्भणं कतमत्स्वित् कथासीत् ।
यतो भूमिं जनयन् विश्वकर्मा वि द्यामौर्णोन्महिना विश्वचक्षाः ।। (ऋ० मं० १०।८१।२)

क्या थी जगह सामान कौन कैसा था, जिनसे विश्वकर्म्मा ने भूमि रचा था ।
फैलाया जुइस फैलाव में आसमां, सबको देखता है व कितना बडा था ।।

किं स्विद्वनं क उ स वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः ।
मनीषिणो मनसा पृच्छतेदु तद्यदध्यतिष्ठद् भुवनानि धारयन् ।।२।। (ऋ० मं० १०।८१।४)

कौनसा बन अरु बृक्ष वह कौनसा है, जिससे यह जमी आसमाँ तरासा है ।
अए मुनशियो ! मन से पूछो यह उसको, जो दुनियां पर कब्जा कर खड़ासा है ।।१।।

को अद्धा वेद क इह प्र वोचत् कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग् देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत आबभूव ।।३।। (ऋ० मं० १०।१२९।६)

किसने ठीक जाना व किसने कहा है, कहां से आगई क्यों दुनिया इहाँ है ।
पीछे के देवों ने सिरजा नहीं है, कौन जाने जहां से यह आरही है ।।२।।

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्त्सो अङ्ग वेद यदि वा न वेद ।।४।। (ऋ० मं० १०।१२९।७)

भला यह दुनिया जहां से आरही है, गरचे वह जगह कहीं है या नहीं है ।
जो इसका खालक वसीय आसमां में, वो जाने या वो भी जाने नहीं है ।।३।।

असौ तथा दीर्घतमा महर्षिर्वेदस्य विद्वानपि सत्यभाषी ।
अज्ञेयतामात्मन आह शारीरकस्य सत्येन तथा च मन्त्रः ।।५।।

को ददर्श प्रथमं जायमानमस्थन्वन्तं यदनस्था बिभर्ति ।
भूम्या असुरसृगात्मा क्व स्वित्को विद्वांसमुपगात्प्रष्टुमेतत् ।।६।। (ऋ० मं० १।१६४।४)

किसने देखा जु शुरु पैदा हुवा है, बे जिस्म ही जिस्म सवथाम्हे हुवा है ।
मिट्टीका दमखून वो जानकहां है, यह ज्ञानी से पूछने कौन गया है ।।४।।

न वि जानामि यदि वेदमस्मि निण्यः सन्नद्धो मनसा चरामि ।
यदा मागन् प्रथमजा ऋतस्यादिद्वाचो अश्नुवे भागमस्याः ।।७।। (ऋ० मं० १।१६४।३७)

मैं नहीं जानता कि मैं क्या कैसा हूँ, बे खबर दिल से मुस्तैद हो रहा हूँ ।
जब कि पानी मेरे आत्मा में आया, जिसमें बोलपाया यहजान रहा हूँ ।।५।।

अचिकित्वाञ्चिकितुषश्चिदत्र कवीन् पृच्छामि विद्मने न विद्वान् ।
वि यस्तस्तम्भ षळिमा रजांस्यजस्य रूपे किमपि स्विदेकम् ।।८।। (ऋ० मं० १।१६४।६)

न सोचा है किन्तु सोचने वालों को, अनजान पूछता हूँ कि यह जानू मैं ।
जो थामे है इन छौः लोक वालोंको, एक है कोई अव्यय देह मानू मैं ।।६।।

## ३–तूलाशुद्धिसूत्रम् ।

इदं जगद्दार्शनिका अनेके यथा तथा प्रत्यवमर्शयन्ति ।
अहं तु पश्यामि न तत्र सत्यं नाविप्रलब्धं मतमस्ति तेषाम् ।।१।।

पश्यामि विश्वं मम दर्शनेऽस्मिन् द्रष्टा च दृश्यं च पृथग् विभाति ।
द्रष्टैव दृश्यप्रतिपत्तिहेतुर्द्रष्टुः पृथग्दृश्यमिदं क्व विद्याम् ।।२।।

नास्तीति वान्वक्षविभिन्नमस्तीति वाथवाऽन्वक्षवदेव दृश्यम् ।
निर्द्धारितं कः प्रतिवक्तुमेवं शक्नोति तद्दृश्यमिदं त्यजामि ।।३।।

द्रष्टा तु पश्यत्यथ जिघ्रतीदं शृणोति वक्ति स्पृशतीदमक्षैः ।
द्रष्टा प्रपश्यामि समस्तमर्थं द्रष्टारमेनं तु कथं क्व विद्याम् ।।४।।

बाह्यानिहार्थाननपेक्ष्य रूपं द्रष्टुर्न पश्यामि पृथक् स्वतन्त्रम् ।
नार्थं स्पृशन्तीह यदेन्द्रियाणि द्रष्टा तदा पश्यति नैतमर्थम् ।।५।।

द्रष्टुश्च दृश्यस्य च योगमूलं तद्दर्शनं येन तयोः स्वरूपे ।
तात्कालिके संभवतः स्वतन्त्रं तयोः स्वरूपं तु कथं क्व विद्याम् ।।६।।

द्रष्टास्ति तस्मात् तदुदेति दृश्यं द्रष्टुः पृथङ् नास्ति हि दृश्यसत्ता ।
द्रष्टापि वा दृश्यविशेष एव दृश्याभिधानादिह द्रष्टृसत्ता ।।७।।

द्रष्टा भवेत् प्रत्यय एव स त्रिधा सामान्यबाह्यान्तरभेदतो मतः ।
बाह्येन्द्रियैश्चाक्षुषरासनादयो ये प्रत्यया ऐन्द्रियका न ते बहिः ।।८।।

अथान्तरा मानसप्रत्यया इमे सुखादयो यद्विषया भवन्ति हि ।
साधारणोऽन्यस्तु तयोरनुस्यूतो यो निर्विशेषो विषयी प्रकाशते ।।६।।

द्रष्टा स बुद्धया बहिरिन्द्रयैर्वा बहिः स्थितार्थेष्वपि संनिधत्ते ।
तेषां यथारूपमुदेति योगात् तद्दर्शनं तत्र न सत्यमस्ति ।।११।।

## ४–प्रत्यक्षेतरप्रमाणखण्डनम् ।

यदस्ति तत्सत्यमसत्यमेवं यन्नास्ति तत् प्राहुरथोपलब्धिः ।
अस्तीति धीः सा च प्रमाणसाध्या नास्ति प्रमाणं न ततोऽस्ति सत्यम् ॥१॥
प्रत्यक्षतस्तर्कत आगमाच्च ज्ञानं प्रमाणत्रयजन्यमिष्टम् ।
प्रत्युत्थितेस्तु प्रतितर्कयोगात् तर्केषु पश्यामि तु न प्रतिष्ठाम् ॥२॥
तात्पर्य्यरूपा ग्रहणेऽप्यनाप्तप्रलापने शब्द इहाप्रमाणम् ।
प्रत्यक्षमूलौ त्वथ तर्कशब्दौ प्रत्यक्षमेकं तु परं प्रमाणम् ॥३॥

## ५–प्रत्यक्षप्रामाण्यखण्डनम् ।

प्रत्यक्षमप्यस्ति न सत् प्रमाणं तद् रज्जुमाभासयते हि सर्पम् ।
स्थाणुं कदाचित् पुरुषं ब्रुवाणं चक्षुः प्रमाणं कथमादृतं स्यात् ॥१॥
पश्यामि यन्त्रैरणुवीक्षणादिभिस्त्रिंशद्गुणं वस्तु कदापि विस्तृतम् ।
यन्त्रं हि चक्षुस्तत ईक्ष्यते क्वचिच्चैकं द्विधाऽन्यान्यदृशान्यथेक्षितम् ॥२॥
मरुस्थलोद्रिक्तमरीचिकायामनम्भसि प्रज्ञपयत्यपो यत् ।
खमच्छमाभासयते च नीलं महच्च दूरस्थितमीक्षतेऽणु ॥३॥
तमेव बालं तरुणं च वृद्धं भूयो विधं ग्राहयतेऽन्यकाले ।
यस्यास्तिमद्वस्तुनि न प्रपत्तिस्तदिन्द्रियं नाम कथं प्रमाणम् ॥४॥
सन्ध्याद्वये विस्तृतबिम्बमर्कं रक्तं च मध्याह्नगतं तु ह्रस्वम् ।
शुभ्रं च पश्यामि न सत्यमेतद् द्वैधं ततश्चक्षुरलीकदर्शि ॥५॥
ये द्व्यङ्गुलप्रायखविप्रकृष्टे द्वे छादके क्वापि तदन्तराले ।
दीपःस्थितोऽनावरणोऽप्यदृश्यो नैकः पृथक् छादकदेशगः स्यात् ॥६॥
यथा तु यत् पश्यसि तत्तथास्ति प्रमाणमस्मिन् वद किं तवास्ति ।
यत्ते प्रमाणं वद तत् प्रमाणं नास्त्यस्ति वा तत्र च किं प्रमाणम् ॥७॥
आत्थ प्रमाणं निजप्रत्ययं चेत् स प्रत्ययः स्वं ननु वक्ति रूपम् ।
नार्थस्य रूपं न यथार्थतां वा स्वस्मिन् प्रवक्तीति न तत् प्रमाणम् ॥८॥
प्राणान् बहून् भिन्नविधान् प्रतीमः किन्त्वेषु पञ्चैव यदिन्द्रियैः स्वैः ।
युञ्जन्ति तद्योगवशादपूर्वज्ञानानि पञ्च क्षणमुद्भवन्ति ॥९॥
ज्ञानानि गन्धो रसरूपशब्दस्पर्शा इमानीन्द्रियजानि पञ्च ।
असन्ति तानि प्रतिभान्ति तत्रादृश्यार्थबुद्धीन्द्रिययोगक्लृप्त्या ॥१०॥

या बुद्धिरत्रास्ति यदीन्द्रियं वा प्राणाश्च ये तान्न पृथक् प्रतीमः ।
अन्येन्द्रियार्थान्न यथा तथान्यान् प्राणान्न पञ्चापि भजन्ति खानि ॥११॥
एतैर्गुणैर्ये गुणिनः प्रतीतास्तं प्रत्ययं पार्ष्टिकमेव मन्ये ।
द्रव्येषु यत्त्विन्द्रियसंनिकर्षात् प्रत्यक्षमाहुः स न किं प्रलापः ॥१२॥
ये यौगिका रूपरसादिधर्मास्ते ह्यक्षजास्तैरितरैश्च रूढैः ।
समुच्चयोऽनेकगुणाकरोऽयं प्राणीत्यनक्षादविदन् विवेकात् ॥१३॥
तदिन्द्रियस्थानसमुद्भवास्ते गन्धादयस्तात्क्षणिका हि भावाः ।
न सन्ति रूपाणि तु तानि पूर्वाण्यसंभवादिन्द्रिययोगतः प्राक् ॥१४॥
भावास्तु ये सन्ति पुरा निरूढा यद्योगतो यौगिकभावसिद्धिः ।
अक्षाणि गृह्णन्ति न तानिदानीमपि स्वरूपेण न वेदयन्ति ॥१५॥
अथापि चार्था न च सन्ति वस्तुतः सन्तीन्द्रियाण्येव मनश्च तद्गतः ।
द्रष्टा तदायत्तविवर्तनः पृथक् प्रत्याययत्यर्थमसन्तमद्भुतम् ॥१६॥
तन्नो यथार्थग्रहणानि सन्तीन्द्रियाणि नो वेन्द्रियजं प्रमाणम् ।
ज्ञानैस्तु सामान्यतयाक्षजातैरुदेति यज्ज्ञानमिदं प्रमाणम् ॥१७॥
प्रत्यक्षदृष्टं ध्रुवमप्रमाणं परीक्षितोऽर्थो भवति प्रमाणम् ।
इदं प्रमाणं त्विदमप्रमाणं विवेकतो बोधति तत् प्रमाणम् ॥१८॥
नीलं तदाकाशमितीन्द्रियोत्थं ज्ञानं समेषामपि न प्रमाणम् ।
खं निस्तलं स्वच्छमनीलमस्तीत्येवं विवेको भवति प्रमाणम् ॥१९॥
सूर्य्यग्रहान् पश्चिमगांस्तु वीक्षे स्थितां महीं किन्तु महीग्रहाश्च ।
गच्छन्ति पूर्वां स्थिर एष सूर्य्यस्तारावदित्येव मतिः प्रमाणम् ॥२०॥
सप्ताङ्गुलं पश्यति सूर्य्यबिम्बं विवेकतः पश्यति भूमितोऽपि ।
अनेकसाहस्रगुणप्रवृद्धं तद्धि प्रमाणं न तदक्षिदृष्टम् ॥२१॥
भूपृष्ठतिर्यक् समसूत्रवर्ती प्रोद्यन् रविर्दृश्यत एष मिथ्या ।
भूकेन्द्रतिर्य्यक्समसूत्रवर्ती विवेकतः सिद्ध्यति तत् प्रमाणम् ॥२२॥
भुवस्तले यच्चिपटोदरत्वं दृशा विजानन्ति तदप्रमाणम् ।
अनिन्द्रियज्ञानमपि प्रमाणं तद्वर्तुलत्वं तु विवेकसिद्धम् ॥२३॥
योऽध्यास्त बालो मथुरां कदाचित् स द्वारकायामधुनास्ति वृद्धः ।
अत्राक्षजज्ञानविधोपदेशे भेदातिगैकात्म्यमतिर्विवेकात् ॥२४॥
न चैष तर्कोऽपि तु दृष्टितर्कशब्दादिबोधानुगमप्रसूतम् ।
तेभ्यः परं ज्ञानमवायसंज्ञं तत्रास्थिताः स्मस्तदिह प्रमाणम् ॥२५॥

## ६-दोषमूलकाप्रामाण्यखण्डनम् ।

दोषात्तु दृष्टचा पुनरीक्ष्यते ऽन्यथेत्येवं विदुः केचन सा कथा वृथा ।
द्विधाऽपि दृष्टिर्यदि तत्र दोषजा न दोषजा केति नियम्यते कथम् ॥१॥
केचिद्वदन्त्यक्षकुलं प्रमाणं स्वतोऽप्रमाणं परतस्तु दोषात् ।
ब्रूमस्तु दोषस्य न दोषभावं प्रामाणिकं दृष्टचविशेषसिद्धेः ॥२॥
यत्रान्यथा पश्यति तत्र दोषैर्योगोऽस्ति तत्रेन्द्रियमप्रमाणम् ।
निर्दोषमेवेन्द्रियमस्ति सत्यग्राहीति कोऽप्याह तदप्यसाधु ॥३॥
यत्रेन्द्रियज्ञानमदोषमिष्टं दोषो न तत्रेति कथं गृहीतम् ।
यतोऽस्थिरं ज्ञानमिदं प्रसूते तेन ध्रुवं दोष इहास्ति मन्ये ॥४॥
शंखस्य पीतग्रहणं सदोषं वदन्ति किन्त्वक्षि यदीदृगेव ।
स्यान्निर्मितं विश्वजनीनमादौ तदा न दोषोऽस्य भवेद् गृहीतः ॥५॥
तथैव वक्तुं प्रभवामि चक्षुर्द्रव्यैर्यथा यैः कृतमस्ति तद्वत् ।
प्रतीयते वस्तु परन्तु तादृग् वस्त्वस्ति नो वेति न निर्णयोऽस्ति ॥६॥
एकान्ततो नेन्द्रियमात्रजन्यज्ञानं प्रमाणं त्वमपीदमात्थ ।
अवग्रहस्त्विन्द्रियतस्ततः स्यादीहा ततश्चावगमः प्रमाणम् ॥७॥
सदोषनिर्दोषपरीक्षणं प्रागीहावशादिन्द्रियजन्यबोधे ।
यज्जायते तेन विवेकजन्यज्ञानं प्रमाणं न तदक्षजन्यम् ॥८॥
तेनाप्रमाणान्यखिलेन्द्रियाणि प्रमाणमेकं मन एव मन्ये ।
अचाक्षुषं चाक्षुषमप्यशेषं मनः प्रतीत्यैव भवेत् प्रतीतम् ॥९॥

## ७-मनःप्रामाण्यखण्डनम् ।

मनः प्रमाणं न तु वा प्रमाणं मनोऽपि मिथ्या ज्ञपयत्यनल्पम् ।
एकस्य तद्भावयतेऽन्यथार्थं ततोऽन्यथा भावयते परस्य ॥१०॥
मनांसि भिन्नानि भवन्ति भिन्नवत् प्रत्याययन्तीति न तेषु सत्यता ।
एकं मनः किञ्चन सत्यमीक्षते परं मनोऽसत्यमिदं प्रपश्यति ॥११॥
विवेकतः पश्यति कश्चिदेतज्जगत् सदन्यस्त्वसदेव सर्वम् ।
साधु व्यवस्यत्यपि कर्म कश्चित् परस्तु तत्कर्म वदत्यसाधु ॥१२॥
परस्परात्यन्तविरुद्धभावान्नानामतानि प्रचरन्ति लोके ।
न ज्ञायते कस्य मतं तु सत्यं मिथोऽनुमर्द्दादखिलं त्वसत्यम् ॥१३॥

एकस्य पुंसोऽपि मनः कदाचित् साध्वीक्षतेऽसाधु पुनः कदाचित् ।
विकल्पसंकल्पकरं कथं स्यादेकान्ततः सर्वमनः प्रमाणम् ।।१४।।

तस्मादिदं यच्च यथावपश्याम्येतत् तथैवास्ति ततोऽन्यथा वा ।
शक्यं न निर्धारयितुं तदेकं सर्वं हि सन्दिग्धमिदं वदामि ।।१५।।

## ८–आत्मप्रामाण्यखण्डनम् ।

परे पुनः प्राहुरिहास्तु नूनं सर्वं तु सन्दिग्धमिदं तथापि ।
सर्वं हि सन्दिग्धमितीदृशं यज्ज्ञानास्यसन्दिग्धमिदं तवास्ति ।।१६।।

अत्रोच्यते निश्चितमित्यहं यत् प्रवेद्मि तद्वत् त्वमपि प्रवेत्सि ।
परे च तद्वत् प्रवदन्ति तेषां वेत्ता क एकः क इहाऽस्य वेद्याः ।।१७।।

प्रवेद्मि तस्मादहमस्म्यथो वाहमस्मि तस्मादखिलं प्रवेद्मि ।
शक्यं न निर्धारयितुं ततोऽस्ति ज्ञेयं न न ज्ञानमहं च नास्मि ।।१८।।

अथापि वा प्रत्यय एष एको वेत्ता च वेद्यानि च वित्तयोऽपि ।
तस्यैव रूपं न ततोऽस्ति भिन्नं सर्वं जगत् प्रत्ययमेव मन्ये ।।१९।।

अथापि वा सन्ति पृथग् विधानि वेत्ता च वेद्यानि च वित्तयोऽपि ।
वेद्यानि वा सन्ति यथा स्वरूपाण्यतोऽन्यथा भान्ति तु वित्तियोगात् ।।२०।।

वित्तिर्न मे निर्विषयाऽवभाति, सा भाति नित्यं विषयात्मनैव ।
अर्थः स्वरूपाच्च्यवतेऽस्य धीश्च द्वियोगजं रूपमपूर्वमेतत् ।।२१।।

द्रष्टुं न शक्यं यदिहास्ति सत्यं यद् दृश्यते तत्क्षणिकं न सत्यम् ।
परः सहस्रै रपि नात्र याथातथ्यं प्रयत्नैरुपगन्तुमर्हम् ।।२२।।

## ९–सत्यज्ञानाशक्यत्वापादनम् ।

सर्वं प्रमाणं मतमप्रमाणं न हि प्रमाणाय परं प्रमाणम् ।
यदप्रमाणं न तदस्ति सत्यं तस्मादसत्याद्धि न सत्यसिद्धिः ।।२३।।

सत्यग्रहायास्ति न कोप्युपायो नोपेयसिद्धिस्तु विनास्त्युपायात् ।
तस्मादशक्यार्थपरीक्षणार्थो यत्नो वृथास्ति क्रियतां विरामः ।।२४।।

## १०–जीवखण्डनम् ।

जीवोऽयमात्मा न शरीरभिन्नोऽस्त्यमूर्तमूर्तव्यतिरिक्तरूपः ।
सूक्ष्मं शरीरस्य यदस्ति रूपं स्थूलं यतोऽजायत सोऽस्ति जीवः ।।२५।।

शरीरवद् विक्रियमाणरूपः साकं शरीरेण स जायते च ।
नश्यत्यनेनैव सहैष मृत्वा लोकान्तरेऽगादिति तु भ्रमोऽस्ति ।।२६।।

## ११–ईश्वरखण्डनम् ।

आपामराद्याविदुषां कुलाद्वा नाद्यापि यत्नैरपि योऽस्ति दृष्टः ।
मिथ्येश्वरं तं परिकल्प्य मूर्खाः कुर्वन्ति कर्माणि वृथा तदर्थम् ।।२७।।
स सच्चिदानन्द इहेश्वरोऽस्तीत्याहुः परे तन्मतमस्ति मिथ्या ।
न तावदानन्दमयस्तथा सत्यकाम इत्येष जगन्न कुर्यात् ।।२८।।
यत्त्वब्रुवन् लोकवदत्र लीला कैवल्यमित्यस्ति विडम्बनैषा ।
प्रतारणा वा न स ईश्वरोऽसौ संभाव्यते प्राकृतलोकसाम्यात् ।।२९।।
लोके च लीला द्विविधा विनोदे हेतुः पयस्ताडनवद् वृथा वा ।
व्यनक्ति तु प्राणिह दौर्मनस्यं, वैकल्यनिस्तारविधिर्विनोदः ।।३०।।
यदा जगत्कर्तुरमुष्य तस्माज्जगद्विधानान्मनसः प्रसादः ।
सुखोदयो वा ध्रुवमस्य तर्हि प्रतीयते प्राणिह दुःखयोगः ।।३१।।
अथो वृथा-कर्म तु पापमस्तीश्वरो वृथा तन्न कदापि कुर्यात् ।
एतद्द्वयं तु व्यतिरिच्य लोके लीला न काचित् तदयं मृषार्थः ।।३२।।
विज्ञानरूपः परमेश्वरोसावित्याहुरेके तदसत् प्रतीमः ।
विज्ञानमेवेश्वर इष्यते वा विज्ञानवानीश्वर इष्यते वा ।।३३।।
ज्ञानं यदीशः स जडस्तदानीमापद्यते ज्ञानमिदं क्व तिष्ठेत् ।
विज्ञानवानीश्वर इष्यते चेद्विज्ञानभिन्नोऽस्त्यपि कश्चिदर्थः ।।३४।।
प्रमाणतो ज्ञानमुदेति सर्वं तज्ज्ञानमासीदिति किं प्रमाणम् ।
ज्ञानं क्वचिन्निर्विषयं न दृष्टं प्राक् सृष्टितः को विषयोऽस्य बोध्यः ।।३५।।
शश्वज्जगज्ज्ञानगतं विधातुस्तत्कर्मणा सृज्यत इत्यलीकम् ।
यतोऽक्रियं ज्ञानमतः कथं वा ज्ञानादिमे स्युर्विषयाः प्रसृष्टाः ।।३६।।
स ईश्वरो नित्य उतैष जन्मवान् स जायते चेज्जगदेष नेश्वरः ।
यतोऽन्यतोऽसावुदितः स ईश्वरोऽथानीश्वरो नित्य उतास्त्यनित्यवत् ।।३७।।
आकस्मिकश्चेज्जगदप्यकस्मात् संभाव्यते व्यर्थ इहेश्वरोऽयम् ।
अनित्यतायां पुनरेवमेवाशङ्का प्रवर्तेत ततोऽनवस्था ।।३८।।
नित्योऽस्ति चेन्नित्यजगत् सृजत्ययं यद्वा कदाचित् सृजतीत्यपूर्ववत् ।
नित्यस्य कामः प्रतिपत्तिरीहितं नित्यान्यनित्यान्यथवा मनुष्यवत् ।।३९।।

नित्या यदि ज्ञानविधानकामना नित्यं तदेदं तु जगत् प्रसृज्यते ।
न प्रागभावो जगतस्तदास्य सा व्याहन्यते सृष्टिविधौ विधातृता ॥४०॥

अथो कदाचित् सृजतीति मन्यसे तत् प्रागभावं च कदापि पश्यसि ।
किन्तु प्रमाणं हि न तत्र दृश्यते तत् कल्पनामात्रमसारमुच्यते ॥४१॥

अनित्यकामस्य तु कामना क्वचित् प्रजायते सृष्टिकृते मतं यदि ।
उद्देश्यमेतस्य किमस्ति सृष्टये कस्मादकामस्य स काम उद्गतः ॥४२॥

मनोविनोदार्थमिदं तदा पुरा संभाव्यते ग्लानिरमुष्य मानसे ।
सृष्ट्युत्तरं प्रीतिरिहास्ति तस्य चेदग्रेऽल्प आनन्द इति प्रसज्यते ॥४३॥

निरर्थकं चेत् कुरुते तदा त्वसावकर्मकृत् पापकृदेष संभवेत् ।
अनिच्छतस्तस्य जगत् स्वतो यदि प्रवर्तते तर्हि वृथैव स स्मृतः ॥४४॥

निर्माणकर्ता नु स सृष्टिकर्ता स्रष्टा स चेत्तर्हि भवेद्विकारी ।
निर्मापको द्रव्यगुणाद्यपेक्षी प्रसज्जते तत् परतन्त्र एषः ॥४५॥

स किंशरीरः किमुपाय एष वा कुत्र स्थितः कुत्र कदा विनिर्ममे ।
किमस्त्युपादानमथास्य चेष्टितं किं सृष्टितः प्रागुपपद्यते न तत् ॥४६॥

स व्यापकः स्वीक्रियते मितो वा मितस्तु विश्वेन समोऽस्त्यनीशः ।
स व्यापकश्चेत् जगदेतदास्ते कुत्रावकाशेऽनवकाशतायाम् ॥४७॥

तदित्थमत्राऽनुपपत्तयः स्युर्बह्व्योऽपि विश्वेश्वरकल्पनायाम् ।
स्वीकुर्वतो वाऽनुपपन्नमर्थं कथा वितण्डा परिहार्य्यशून्या ॥४८॥

तस्माद् वृथैवेश्वरकल्पनेयं मन्यामहे शाश्वतिकं जगत् तत् ।
अवान्तरानेकविकल्पकॢप्तं स्वभावतः शश्वदिदं स्वतोऽस्ति ॥४९॥

सत्ता तु येऽयं जगतः स ईश्वरस्तत् सत्तया सज्जगदस्ति न स्वतः ।
इत्थं विदुः केचन सा विडम्बना स्वसत्तया सन्न कुतस्तदिष्यते ॥५०॥

## १२–उपास्यदेवताखण्डनम् ।

स्वीकुर्वते केचिदनेकदेवान् विलक्षणान् विग्रहिणोऽप्यदृश्यान् ।
स्त्रीपुत्रमित्रादिसमाजबन्धं पापं च पुण्यं च वदन्ति तेषाम् ॥५१॥

अथापि तानीश्वरवद्ध्युपासते तान् मन्वते स्वाभिमतार्थसाधकान् ।
न सन्ति ते विग्रहिणोऽत्र वस्तुतः प्रमाणशून्यास्तदुपासना वृथा ॥५२॥

## १३—सर्वसिद्धान्तखण्डनम् ।

विज्ञाननिर्मन्थनजातरूपं सिद्धान्तमाहोपनिषत्पदेन ।
अधर्म्मधर्माखिलकर्ममार्गे स्थित्यस्थिती सोपनिषत् प्रयुङ्क्ते ॥५३॥

किन्त्वस्ति सन्दिग्धमिदं समस्तं नैकोऽपि सिद्धान्त इहोपपन्नः ।
तस्माद् यथेच्छाचरणं विधत्तां मिथ्यायमाचारविचारबन्धः ॥५४॥

यदेव यत्रैव यथैव भासते तदेव तत्रैव तथैव मन्यताम् ।
यद्रोचते ते न भयं च यत्र ते तत्कर्म कुर्य्याः सुखमास्स्व मा शुचः ॥५५॥

## १४—असमाधेयप्रश्नावली ।

सहस्रशो लक्षश एव कोटिशः शङ्काः प्रवर्तन्त इहार्थतोऽर्थतः ।
विज्ञानशालासु न तत्समाधये वैज्ञानिकाः केऽपि कदापि वा क्षमाः ॥५६॥

उद्यन्ति दन्ता नहि जन्मकाले क्षरन्ति भूत्वा पुनरुद्भवन्ति ।
विशीर्यमाणा न पुनर्भवन्ति प्रायेण विज्ञानमिह श्लथं स्यात् ॥५७॥

अग्रेऽधराः एव भवन्ति दन्ता अथोत्तरा अप्यधरेऽणुभूताः ।
दन्ताः प्रथीयांस इवोत्तरे स्युर्दंष्ट्राः प्रवृद्धा नु समा नु जम्भ्याः ॥५८॥

प्रजाः प्रजायन्त इमा हि लोमशाः किन्तूपपक्ष्याणि भवन्ति चोत्तरम् ।
श्मश्रूणि दुर्वारिणकानि वा नृणां स्त्रीणां तु न श्मश्रुसमुद्भवः कुतः ॥५९॥

शीर्ष्णेव चाग्रे पलितो भवत्ययं सोऽन्त्येथ सर्वः पलितो वयस्यपि ।
मध्ये वयस्येव निषिक्तमुद्भवेद्रेतः शिशोर्वा स्थविरस्य वा किम् ॥६०॥

स्वैदायनः शौनक एवमेवं पप्रच्छ तूद्दालकमारुणिं प्राक् ।
ब्रह्माप्ययं कुण्ठित एव तस्थौ प्रत्युत्तरे न क्षमते स्म तेषाम् ॥६१॥
(शत० ब्रा० ११।४।१)

प्रवर्द्धमानोपि नरः कुतोऽष्टप्रादेशतो नोर्ध्वमुपैति वृद्धिम् ।
कुतः शिरोजाः पुरतोऽवरक्ताः कृष्णाः सितास्तत्परतस्तु पीताः ॥६२॥

प्राणद्वयं वृक्षगतं मनुष्ये प्राणत्रयं वृक्षविधाश्च तस्मिन् ।
वृक्णा द्रुमाः पल्लविताः पुनः स्युर्वृक्णो नरो जीवति नेति कस्मात् ॥६३॥

यथा वृक्षो वनस्पतिस्तथैव पुरुषोऽमृषा ।
तस्य लोमानि पर्णानि त्वगस्योत्पाटिका बहिः ॥६४॥

त्वच एवास्य रुधिरं प्रस्यन्दि त्वच उत्पटः ।
तस्मात्तदा तृण्णात्प्रैति रसो वृक्षादिवाऽऽहतात् ॥६५॥

मांसान्यस्य शकराणि किनाटं स्नाव तत्स्थिरम् ।
अस्थीन्यन्तरतो दारूणि मज्जा मज्जोपमा कृता ।।६६।।

यद् वृक्षो वृक्णो रोहति मूलान्नवतरः पुनः ।
मर्त्यः स्विन्मृत्युना वृक्णः कस्मान्मूलात् प्ररोहति ।।६७।।

रेतस इति मा वोचत जीवतस्तत् प्रजायते ।
जात एव न जायते को न्वेवं जनयेत् पुनः ।।६८।।

धानारुह इव वै वृक्षोऽञ्जसा प्रेत्य संभवः ।
यत्समूलमावृहेयुर्वृक्षं न पुनराभवेत् ।।६९।। —बृहदा० उप० ३।९।२८ ।

यत् पर्वमूले बदरद्रुमस्य द्वे कण्टके उद्भवतः सहैव ।
वक्रं तु तत्रैकमथैकमन्यत् त्ववक्रमीक्षे तदिदं कुतोऽभूत् ।।७०।।
या वर्तमाना अपि या भविष्या याश्चाप्यतीता जनता अनन्ताः ।
तदाकृतौ तद्वचने च भूयः साम्येऽपि किं भेदकमित्यचिन्त्यम् ।।७१।।
उच्छ्वासनिश्वासविधी शरीरे प्रतिक्षणं यौ भवतो निसर्गात् ।
भूयः परीक्ष्यापि तयोर्यथावद् विदन्ति हेतुं न मनीषिणोऽपि ।।७२।।
कुतो दिवान्धाश्च कुतो निशान्धा अहर्निशं तुल्यदृशः कुतः स्युः ।
शृण्वन्ति कस्माच्च दृशैव केचिच्छिद्रका सुषुप्तस्य कुतो न दृष्टा ।।७३।।
ऐन्द्रं धनुर्बुद्बुदमर्धवृत्तं वीक्षे न कस्मात्परिवर्तुलं तत् ।
पार्श्वाहतामत्रजलस्य वीची संतिष्ठते नाभिमिहैत्यकस्मात् ।।७४।।
कुतो न वीक्षे हसितं खगानां कथं शिलाशोणितवृष्टिरूर्ध्वात् ।
कुतो रवीन्द्वोः परिवेष एवं समस्तपृथ्व्यां न कुतः स दृश्यः ।।७५।।
काचे दृढेऽप्यप्रतिरुद्धरश्मिर्निरुध्यते क्षुद्रतिलेन कस्मात् ।
लौहे कठोरेऽप्यनिरुद्धतापोऽङ्गारेऽल्पखण्डेऽपि निरुद्धचते किम् ।।७६।।
दृढोऽपि लोहो मृदि शीर्य्यतेऽथाङ्गारः समास्तिष्ठति शाश्वतीः किम् ।
विनैव पक्षं पशवोपि केचिद्भ्रमन्ति खेऽन्ये तु न पक्षिणोऽपि ।।७७।।
सर्वं तदित्थं व्यभिचारि कश्चिन्न शक्यतेऽस्मिन्नियमः प्रवक्तुम् ।
सूर्य्यं जिघृक्षेदपि पाणिना यज्जिज्ञासते तद्वदिदं समस्तम् ।।७८।।
आश्चर्यवत् पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद् वदति तथैव चान्यः ।
आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ।।७९।। —गीता २।२९ ।
अचरज भरी आँखों से देखता है इसे कोई,
अचरज के तौर पर कहता इसे कोई ।।

अचरज के भावों से सुनता है इसे कोई,
बारबार सुन कर भी न जानता है इसे कोई ।।

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः ।।८०।। —बृहदा० उप० ४।४।१० ।

गहरे अँधेरे में घुसते हैं वो, अनजान बेसमझ अरु बेखबर हैं जो ।
उससे भी ज्यादा अँधेरे में वो, सब सही जानने को मुस्तैद हैं जो ।।

## १५–अज्ञानश्रेयस्त्वसूत्रम् ।

वृथा च विज्ञानकृते परिश्रमो न ज्ञानतः श्रेय इहोपलभ्यते ।
विरुद्धभाषाश्रवणे विवादिता चित्ते च कालुष्यमतीव जायते ।।८१।।

ये ज्ञानिनस्ते सततं बुभुत्सया व्यग्रा भवन्तोऽपि न वेत्तुमीशते ।
अज्ञेयमर्थं तत आकुलेन्द्रियाः करस्थमन्नं च न हन्त भुञ्जते ।।८२।।

अज्ञानिनां किन्तु न चास्त्यहंकृतिर्न चित्तकालुष्यमतो न चिन्तनम् ।
सुखेन निद्रान्ति, सुखेन जाग्रति, प्रायः सुखं जीवनमस्ति तादृशाम् ।।८३।।

अज्ञानिकाः केचन सात्यमुग्रि–शाकल्य–वस्वादय एवमूचुः ।
दुरूहसृष्टिक्रमहेतुचिन्तावैमुख्यमेषां हि मतेऽस्ति पथ्यम् ।।८४।।

## ।। इति सन्दिग्धसर्वोपनिषत् (प्रथमं पर्व) ।।

## ।। १ ।।





# अथ

# संदिग्धसर्वोपनिषत् प्रथमं पर्व

## १–स्याद्वादसूत्रम् ।
### स्याद्वादसूत्र

**[हिन्दीविज्ञानभाष्य]** पूर्व के प्रथमकाण्ड में हमने विश्व के मूल के विषय में ६ मतों का प्रतिपादन किया है । जब छओं का ही खण्डन न हो सका तो एक मत ऐसा प्रादुर्भूत हुआ–जिसने सारे मतों पर संशयकर एक स्याद्वाद मत चलाया । चूंकि सत्य एक ही वस्तु होती है–नाना नहीं, परन्तु प्रकृत में–इन छओं (पूर्वोक्त बतलाए गये छ मतों) में से कौन सा मत सत्य है एवं कौनसा मत असत्य है ? इसका निर्णय करना कठिन हो गया, छओं में से एक भी मत ऐसा नहीं है कि जिसका सहसा खण्डन कर दिया जाए । तो बस, खण्डन उनका हो नहीं सका एवं छओं मत सत्य हो नहीं सकते–तो बस, इन मतों में **'इदमित्थमेव'** इस निश्चयाभाव को देखकर एक सम्प्रदाय ने स्याद्वाद (संशयवाद) मत की कल्पना की । वे लोग इस विश्व के विषय में सप्तभङ्गी (सप्तावयवयुक्त) नय मानते हैं । आज से करीब-करीब सत्ताईस सौ (२७००) वर्ष पहले कपिलवस्तु में गोतम बुद्ध का जन्म हुआ था । इस गोतम की–जिसका कि नाम बाद में बुद्ध प्रख्यात हुआ–वैदिक धर्म्म पर अनास्था हो गई–इसने इन सबका खण्डन कर शून्यवाद चलाया । इनका मत था कि संसार में सत्ता कोई वस्तु ही नहीं है–सब शून्य ही शून्य है एवं सब प्रतिक्षण नाशवान् है, अतएव बौद्धमतानुयायी **शून्यं-शून्यं-क्षणिकं-क्षणिकं-स्वलक्षणं स्वलक्षणं**–यह कहा करते हैं ।

इन गोतम के वंश के पुरोहित थे–वर्द्धमान । गोतम यह बुद्ध का प्रातिस्विक नाम नहीं समझना चाहिए, अपि तु, यह खान्दानी नाम समझना चाहिए । तो इस गोतम के (बुद्ध के) कई पीढियों के बाद[1] जो उस समय के गोतम थे–उनके पुरोहित वर्द्धमान नाम के वाचक (आचार्य्य) थे–बस, इनके वंशज ऋषभदेव ने इस शून्यवाद का प्रतिवाद कर इस बौद्ध मत के खिलाफ स्याद्वाद मत कायम किया–जिसे कि सप्तभङ्गीनय भी कहते हैं । (इस हिसाब से जैन मत को प्रचलित हुए आज २२०० सौ वर्ष के

१–करीब पांच शताब्दियों के बाद ।

करीब हो गए) यही स्याद्वाद मत प्राचीन समय में '**श्रमणक**' मत कहलाया था-जिसे कि संशयवाद भी कहते हैं। वेद में इस तरह के संशयवादों की ऋचाएँ की ऋचाएँ पढी हुई हैं, जिनका कि हम आगे प्रसङ्ग बतलाने वाले हैं। इसी स्याद्वाद के सम्बन्ध में गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मतानि सर्वाण्यधिवीक्ष्य भिन्नान्यनिश्चयं प्राप्य मतेषु तेषु।
स्याद्वादमेके परिकल्पयन्ति ते सप्तभङ्गीनयमाहुरस्मिन्" ॥१॥

उन्हीं सप्तभङ्गियों को बतलाते हैं—

उन ऋषभदेव ने स्याद्वाद मत को सात (७) विभागों में कायम किया अर्थात् स्याद्वाद को जिसे कि संशयवाद भी कहते हैं सात तरह से माना। उन सातों के नाम ये हैं-१-स्यादस्ति, २-स्यान्नास्ति, ३-स्यादस्ति-नास्ति-सत्तावाद=निरुक्त पद से उक्त, ४-स्यादवक्तव्यः, ५-स्यादस्तिचावक्तव्यः, ६-स्यान्नास्ति चावक्तव्यः, ७-स्यादस्ति नास्ति चावक्तव्यः-अनिर्वचनीय पद से उक्त। बस, इन सातों को ही सप्तभङ्गी नय कहते हैं-जिसे कि, स्याद्वाद भी कहते हैं, इन्हीं सातों विभागों को बतलाते हुए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्यादस्ति[१] वा स्यादपि[२] नास्ति वेदं स्यादस्ति[३] नास्तीत्यथ स्यादवाच्यम्[४]।
स्यादस्त्यवाच्यं[५] ह्यथ नास्त्यवाच्यं[६] स्यादस्ति नास्त्येव तदप्यवाच्यम्[७]" ॥२॥

पूर्वोक्त सातों मतों का खुलासा करते हैं—

यह जो कुछ दीख रहा है-वह वास्तव में कोई पदार्थ अवश्य ही है अर्थात् संभव है-जो कुछ दीख रहा है-वह कोई चीज अवश्य ही है। बस, एक दल तो इस प्रकार से सत्तारूपेण विश्व की संभावना करता था-यही '**स्यादस्ति**' (शायद हो) नाम का १ (पहला) मत है। दूसरा मत था कि जो कुछ तुम देख रहे हो-संभव है वास्तव में यह सब मिथ्या एवं कपोल-कल्पित ही है अर्थात् शायद यह जो कुछ दीख रहा है-वह सर्वथा असत् (मिथ्या) ही हो-बस, यही '**स्यान्नास्ति**' (शायद न हो) नामका दूसरा मत है। तीसरा मत था कि यह जो दिखाई पड़ रहा है-संभव है वह सत् और असत् दोनों हो। संसार में प्रत्येक पदार्थ प्रतिक्षण बदलता हुआ दिखलाई पड़ रहा है-इसलिए अनुमान करना पड़ता है कि इस हरवख्त नाश होने वाले का जो कारण है वह भी असत् ही होगा-परन्तु जब व्यापक दृष्टि से संसार को देखते हैं तो वह हमें अचलरूपेण दीखता है, अतः संभावना हो सकती है कि इस अचलत्व का कोई सत् मूल हो। तात्पर्य्य यही है कि-चूँकि संसार में हम दो भाव देखते हैं, अतः संभव है-यह विश्व सदसदात्मक हो। यही '**स्यादस्ति नास्ति**' (शायद सत्-असत् दोनों हैं) नामका तीसरा मत है। पूर्वोक्त तीनों मतों का तो संभावनारूपेण निर्वचन किया गया है, परन्तु आगे के जो ४ (चार) मत बतलाए जाएँगे-उन चारों को ही अनिर्वचनीय समझना चाहिए। चौथा मत यह था कि-यह जो

कुछ दीख रहा है–वह न सत् है–न असत् है–न सदसत् है–इसका निर्वचन किसी प्रकार से हो ही नहीं सकता। यह तो सर्वथा अनिर्वचनीय है–यही संभावना हो सकती है अर्थात् संभव है कि यह जो कुछ दीख रहा है–वह सर्वथा अनिर्वचनीय ही हो। बस, यही **'स्यादवक्तव्यः'** (शायद अनिर्वचनीय हो) नामका चौथा मत है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"संभाव्यते सर्वमिदं सदेव संभाव्यते सर्वमथासदेव।
संभाव्यते वेदमसच्च सच्च संभाव्यतेऽनिर्वचनीयमेतत्" ॥३॥

पाँचवां मत था कि यह जो कुछ तुम देख रहे हो–वह है तो अवश्य, परन्तु है अनिर्वचनीय अर्थात् अस्तित्व रहने पर भी वह सर्वथा अकथनीय ही है। बस, यही **'स्यादस्ति चावक्तव्यः'** (संभव है यह सब कुछ हो परन्तु है अनिर्वचनीय) नामका पाँचवां मत है। छठा मत था कि यह जो कुछ तुम देख रहे हो–वह वस्तुतः सब मिथ्या है, परन्तु वह मिथ्या कैसा है एवं किस ढंग का है? यह बात सर्वथा अनिर्वचनीय है अर्थात् वह असत् भी ऐसा है–जिसका कि हम निर्वचन नहीं कर सकते। बस, यही **'स्यान्नास्ति चावक्तव्यः'** (जो कुछ दीख रहा है–वह संभव है–असत् हो, परन्तु वह असत् भी है–अनिर्वचनीय) नामका छठा मत है। साँतवां मत था कि यह जो कुछ दीख रहा है–चूँकि उसमें हर समय बदलने वाले एवं कभी न बदलने वाले–ये दो भाव दीखते हैं–अतः इस विश्व में सत् और असत्–ये दो पदार्थ हैं परन्तु हैं ये भी अनिर्वचनीय ही। बस, यही **'स्यादस्ति नास्ति चावक्तव्यः'** (यह जो कुछ दीख रहा है–संभव है वह सदसत् दोनों हो– परन्तु हैं दोनों ही अनिर्वचनीय) नामका सातवाँ मत है। इस प्रकार से–हमारे ख़याल से इस विश्व का निर्वचन भी संभव है- परन्तु साथ ही अनिर्वचनीय की भी संभावना है। तात्पर्य्य यही है कि इसके विषय में जो कुछ निर्णय किया जाएगा- वह सब संशयरूपेण ही होगा। **'इदमित्थमेव'** इस रूप से कोई भी निर्णय कोई नहीं कर सकता। बस, इसी ख़याल में से हम पूर्वोक्त ७ (सातों) बातों (मतों) की ही संभावना कर सकते हैं, परन्तु इन सातों में से यही मत सच्चा है–यह कथमपि नहीं कह सकते। जैसा कि, गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सदप्यदोऽनिर्वचनीयमेवासदप्यदोऽनिर्वचनीयमीक्षे।
निर्वक्तुमर्हं सदसच्च नेदं मन्ये निरुक्तं च तथाऽनिरुक्तम्" ॥४॥

हम विश्व के विषय में **'ब्रह्मं वेदं सर्वम्'**–**'नेह नानास्ति किञ्चन'**–इत्यादि रूपेण 'यह वस्तु ऐसी ही है–इसके विपरीत यह नहीं हो सकती' एवंरूपेण जो मनुष्य निर्णय करते हैं अर्थात् **'इदमित्थमेव'** ऐसी जिनकी धारणा है–हमारे (जिनके) ख़याल से वह उनका साहसमात्र है एवं बुद्धि का दुरुपयोग है। हमारे हिसाब से तो–इस विश्व के विषय में 'इदमित्थं'–रूपेण निर्णय हो ही नहीं सकता। भला जब हमें हमारी पैदाइश की जड़-बुनियाद की ही खबर नहीं–तब सारे विश्व के मूल की खोज करना कितनी मूर्खता है। बस, तात्पर्य्य यही है कि इस विश्व के मूल के विषय में 'इदमित्थमेव' एवंरूपेण कुछ भी

निश्चय नहीं किया जा सकता है । हाँ संभावना जरूर की जा सकती है–वह संभावना ७ (सात) प्रकार से हो सकती है–जैसा कि हमने पूर्व में बतला दिया है । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत्त्वत्र निश्चित्य वदन्ति केचिद् वस्त्वित्थमेवास्ति न चान्यथेति ।
तत्सर्वथा साहसमात्रमेषामनिश्चितं सर्वविधं हि विश्वम्" ।।५।।

बस, इस प्रकार से पुराने युग में संशयवाद नामका स्याद्वाद मत प्राचीन विद्वानों ने जारी किया अर्थात् यह जैन मत पूर्व दो विद्वानों द्वारा प्रचलित हुआ है । जैनियों में श्रावक और वाचक–ये दो भेद होते हैं । जो उपदेशक अर्थात् आचार्य्य होते हैं उनको तो **'वाचक'** कहा करते हैं एवं जो श्रोता हैं उनको **'श्रावक'** कहा करते हैं–इन्हीं को श्रावकीय भी कहते हैं–जिनका कि नाम आज बिगड़ते-बिगड़ते **'सरावगी'** इस रूप में परिणत हो गया है । अस्तु, प्रकृत में हमें यह बतलाना है कि इन जैनियों के प्रधान वाचक (आचार्य्य) जिनका कि नाम **'उमास्वाति'** है–उन्होंने तत्त्वार्थसूत्र नामका जैनदर्शन ग्रन्थ बनाया था । यह तत्त्वार्थ सूत्र ही जैनियों का परम प्रामाणिक ग्रन्थ माना जाता है, परन्तु इस ग्रन्थ में जो वाचक उमास्वाति हैं एवं जिन्होंने इस स्याद्वाद मत का आश्रय लिया था अर्थात् जो इसी मत को मानने वाले थे–उन्होंने खुद ने ही जीवादि के विषय में अपना निश्चिय मत बतला दिया है । उन्होंने **'जीवाजीवास्रवबन्धसंवरनिर्जरामोक्षास्तत्त्वम्'**[1] ये सप्त पदार्थ माने हैं–इसमें स्पष्ट ही निश्चयात्मकत्व झलकता है । एवमेव मोक्ष के विषय में उन्होंने दूसरा बिलकुल निश्चयात्मक ही दूसरा सूत्र कहा है–**"कृत्स्नकर्मक्षयो मोक्षः"**[2] । पूर्वोक्त उदाहरणद्वय से उमास्वाति का स्याद्वादी होते हुए भी निश्चयात्मक मत में गिरफ्त होना स्पष्ट ही प्रतीत हो रहा है । अस्तु, प्रकृत में हमें इसका खण्डन नहीं करना है–अपि तु, इससे भी कहीं अधिक नास्तिक मत का आगे के प्रकरणों में उपपादन करना है । इसी स्याद्वाद एवं उमास्वाति के मत के सम्बन्ध में गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्याद्वाद एषोऽस्ति पुरा युगे बुधैः प्रवर्तितः संशयवादसंज्ञकः ।
जिनस्तमेवाभृत किन्तु निश्चितं जीवाद्युमास्वातिरुवाच वाचकः" ।।६।।

## २–मूलाशुद्धिसूत्रम् ।

## मूलाशुद्धिसूत्र—

'शायद यह संसार ऐसा हो–शायद ऐसा हो'–एवंरूपेण जिस स्याद्वाद मत का उल्लेख किया गया है–हमारे ख़याल से यह मत भी बिलकुल ठीक नहीं कहा जा सकता । 'ऐसा संभव हो सकता है'–

१–उमास्वातिकृत 'तत्त्वार्थसूत्र' १।४ ।

२–उमास्वातिकृत 'तत्त्वार्थसूत्र' १०।३ ।

ऐसा कहने से तो एक संभवात्मक निश्चय ही हो जाता है । 'ऐसा हो सकता है एवंरूपेण जिस मत का उल्लेख किया गया है–वह तो एक प्रकार से संभवात्मक निश्चय के क्लास (श्रेणी) में ही आ जाता है, अतः हमारे खयाल से तो इस विश्व के मूल के बारे में–संभवात्मक निश्चय भी नहीं हो सकता । हमारा तो यही कहना है कि वस्तुतः इस विश्व को पहचानना सर्वथा असंभव ही है अर्थात्–निरुक्त किंवा अनिरुक्त प्रकारेणोभयथा भी उसका पहचानना सर्वथा असंभव है–जो कि विश्व का मूल है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्यादित्थमेतद् यदि वाऽन्यथा स्यात् स्याद्वाद एषोऽपि न साधुरस्ति ।
संभाव्यते सर्वमितीह तूक्तं वयं त्वसंभाव्यमिदं वदामः" ॥७॥

यह सृष्टि कैसे बनी एवं इसका मूल क्या है ? इस विषय में विचार करना ही अपनी मूर्खता प्रकट करना है ; क्योंकि जो सृष्टि की उत्पत्ति के विषय हैं, वे सर्वथा मनुष्य की बुद्धि के बाहर की चीज है । तुम प्रतिदिन प्रत्येक व्यवहार में 'मैं यह करता हूँ', 'मैं खाता हूँ', 'मैं सोता हूँ', 'मैं जगता हूँ', 'मैं हँसता हूँ' जो यह अहंस्वरूप शब्द बोला करते हैं–हम तुमसे पूछते हैं कि जिसके आधार पर तुम को अहं प्रत्यय होता है–क्या कृपाकर उसका स्वरूप हमको भी बतला सकते हो ? तुम उत्तर दोगे–नहीं बाबा ! इस अहं को भी कोई बतला सकता है–वह तो केवल स्वानुभवैकगम्य ही है । अहह ! बडे आश्चर्य्य की बात है कि जब अपने शरीर में रात-दिन रहने वाली वस्तु को ही हम नहीं जानते तो फिर उस विश्व के मूल के विषय में–जिसके कि उदर में अनन्तानन्त जीव समा रहे हैं–"सृष्टि का मूल यह है–सृष्टि यों होती है–त्यों होती है"–यह हमारा कहना कितना उपहासास्पद है ? अतः सृष्टि के मूल के विषय में विचार हो ही नहीं सकता है ।

अपि च–कृष्णत्रिसत्योपनिषत्, पूर्णद्विसत्योपनिषत् किंवा स्याद्वाद किंवा स्यान्नास्तिवाद–इत्यादि जो विविध वाद हैं–जिनको कि हम देख रहे हैं, क्या तुम इनमें से किसी को सत्य बतला सकते हो ? हर्गिज नहीं ! क्योंकि सत्य एक होता है–न कि बहुत । यदि तुम एक को ही सत्य बतलाओ तो बतला नहीं सकते, क्योंकि दूसरा मनुष्य किसी दूसरे मत को सच्चा बतला रहा है । ऐसी हालत में जबकि तर्क दोनों का सत्य है तो फिर विनिगमकाभावात् तुम्हारा ही कहना सत्य है– यह कैसे मान लिया जाय ? अतः हमारे खयाल से यह सब तुम्हारा ढकोसला ही ढकोसला है–वस्तुतः इसके मूल का पता लगाना सर्वथा असंभव ही है । जब इसके मूल का पता ही नहीं लग सकता तो फिर 'मूल' है–इसमें ही क्या प्रमाण है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सृष्टिप्रसङ्गे हि वृथा विचारो मनुष्यबुद्धेः परतो हि तेऽर्थाः ।
पश्याम एतान् विविधान् विरुद्धान् वादान् किमेषां वद सत्यमस्ति" ॥ ८॥

इस संसार की उत्पत्ति का कारण क्या परमाणु है किंवा इसका मूल कारण जो कोई है–वह क्या ज्ञानस्वरूप है अथवा इसका मूल कारण क्या परमेश्वर है ? अपि च–जो इसका मूल कारण ईश्वर

है–उसका स्वरूप क्या यह सारा विश्व ही है–अर्थात् क्या वह विश्व के रूप में ही परिणत हो रहा है–अथवा वह इस विश्व से भी बाहर तक है ? इत्यादि-इत्यादि जितने भी विषय हैं–वे सर्वथा संदिग्ध हैं–अतएव त्याज्य हैं। कई आचार्य्य परमाणुवाद से सृष्टि मानते हैं–कई ज्ञान से विश्वोत्पत्ति मानते हैं–कई परमेश्वर से मानते हैं। इस वैमत्य से ही इस सृष्टि के मूल का सत्यत्व प्रकट हो रहा है। यदि वस्तुतः इसका मूल कोई सत्य होता तो फिर इन आचार्य्यों में परस्पर वैमत्य क्यों होता है ? चूंकि वस्तुतः कोई मूल-वूल नहीं है–अतः जिसके मन में जैसा आया वैसा ही उसने गाया। वस्तुतः सर्व मिथ्या ही है। इसी बात को बतलाते हुए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"किं विश्वबीजं परमाणवो वा स प्रत्ययो वा परमेश्वरो वा ॥
स विश्वरूपोऽथ ततो बहिर्वा सर्वं हि सन्दिग्धमिदं तवास्ति" ॥९॥

पुराने समय के कितने ही महर्षियों ने इस अखिल ब्रह्माण्ड की उत्पत्ति के नाना प्रकार के समवायि–कारण (उक्थ) यद्यपि बतलाये हैं। कोई **ब्रह्म** को बतलाते हैं–कोई **अमृत-मृत्यु** को बतलाते हैं–कोई **सत्ता-चेतना-आनन्द** को बतलाते हैं, कोई **ब्रह्म-कर्म्म** को बतलाते हैं। इस प्रकार से इसके मूल कारण भिन्न-भिन्न प्रकार से बतलाते हैं तथापि इन महर्षियों के–सृष्टि के मूल के विषय में उपरोक्त कारण सुन-सुनकर उन कारणों से सर्वथा असंतुष्ट हो–भगवान् विश्वकर्म्मा एवं भगवान् परमेष्ठि–उनका सर्वथा उपहास करते हैं और कहते हैं कि महर्षियो ! 'आपने किसकी खोज करना प्रारम्भ किया है–जो कि सर्वथा अज्ञेय है'। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पुरातनाः केऽपि महर्षयोऽखिलस्योक्थान्यनेकानि वदन्ति यद्यपि ।
तथाप्यसंतुष्य तु विश्वकर्मणोपहस्यतेऽस्मिन् परमेष्ठिनापि च" ॥१०॥

विश्वकर्म्मा–उनका उपहास करते हुए कहते हैं—

**"न तं विदाथ य इमा जजानान्यद्युष्माकमन्तरं बभूव ।**
**नीहारेण प्रावृता जल्प्या चासुतृप उक्थशासश्चरन्ति" ॥१॥**[1]

*पद्यानुवाद–

**"न उसे जाना जिसने यह सब बनाया, आपके अन्दर कुछ और ही समाया।**
**अक्ल से धुंधला, बातों से जीत पाया, खुद को यकीन नहीं, सो कादिर बताया" ॥**

**"य-इमा (इमानि विश्वानि) जजान तं न विदाथ (वेत्थ), युष्माकम्-अन्तरम्, अन्यत्, बभूव। नीहारेण (तुषारेण) प्रावृता (आवृता) जल्प्या**

१–ऋग्वेद मं० १०।८२।७। *–ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार।

**(वृथावादिनः) असुतृपः (सन्तीति शेषः) एवंविधाः-उक्थशासः (उत्पत्ति-बीजमनुशासितारः) चरन्ति (इतस्ततो परिभ्रमन्ति)" ।।[1]**

जिसने इस सारी खलकत को पैदा किया है–हे महर्षि जी ! आपने उसको रत्तीभर भी नहीं पहचाना । आपके अन्दर कोई और ही बैठा हुआ है–अर्थात् आपके मन में कुछ और है और बाहर कुछ और कहते हैं । जिस प्रकार से बर्फ से ढक जाने के कारण धुंध छा जाता है, तद्वत् ही धुन्ध के (अज्ञान के) लपेटे में आने वाले एवं व्यर्थ की बक-बक करने वाले एवं स्वतः अन्तरात्मा में खुद भी तृप्त न होने वाले (अर्थात् जिस कारण को वे बता रहे हैं–उससे वे खुद भी अन्तरात्मा से तृप्त नहीं हैं ।) ऐसे संसार के समवायिकारण का रहस्य बतलाने वाले गली-गली में मारे-मारे फिरते हैं ।।१।।

अपि च,—

**"किं स्विदासीदधिष्ठानमारम्भणं कतमत्स्वित् कथासीत् ।**
**यतो भूमिं जनयन् विश्वकर्मा वि द्यामौर्णोन् महिना विश्वचक्षाः" ।।२।।[2]**

*-पद्यानुवाद—

"क्या थी जगह सामान कौन कैसा था, जिनसे विश्वकर्म्मा ने भूमि रचा था ।
फैलाया जुइस फैलाव में आसमां, सबको देखता है व कितना बडा था" ।।

भारतवर्ष के भगवान् विश्वकर्म्मा जिन्होंने कि आधिदैविक विश्वकर्म्मा प्रजापति की आराधना की थी–वे उसी आधिदैविक विश्वकर्म्मा के विषय में कह रहे हैं कि वह कौन सी जगह थी जहाँ पर कि विश्वकर्म्मा ने बैठकर इस सृष्टि को बनाया था एवं इस सृष्टि के निर्म्माण के लिए सामान (उपादान कारण) कौन सा था एवं वह किस प्रकार का था ? जिस आरम्भण (उपादानकारण) से विश्वकर्म्मा ने इस विश्व की रचना की थी । अपि च, सम्पूर्ण विश्व का प्रत्यक्ष करने वाला यह आकाश है–उसे अपनी महिमा से फैला दिया–वह आसमान कितना बडा था ? तात्पर्य्य यही है कि क्या कोई इस रहस्य को जान सकता है ? कोई नहीं ।

**"अधिष्ठानं (प्रतिष्ठास्थानम्) किंस्वित् (किम्) आसीत्, आरम्भणं (उपादानकारणं च) कतमत्स्वित् (किमासीत्) (एवं) कथासीत्– (कीदृगासीत्) यतः (येनोपादानकारणेन) विश्वकर्मा भूमिं (विश्वम्) जनयन् (उत्पन्नमकरोत्) अपि च विश्वचक्षाः (विश्वप्रत्यक्षकर्त्ता) एतादृशमाकाशं-स्वमहिना (महिम्ना) व्यौर्णोत्–'सः कीदृश आसीत्' इति शेषः" ।।२।।[3]**

---

१–मन्त्रानुसार (ऋ० मं० १०।८२।७ ।)
*-ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार
२–ऋग्वेद मं० १०।८१।२ ।
३–मन्त्रानुसार ऋ० मं० १०।८१।२ ।

अपि च-विश्वकर्म्मा कहते हैं—

**"किं स्विद्वनं क उ स वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः ।**
**मनीषिणो मनसा पृच्छतेदु तद्यदध्यतिष्ठद् भुवनानि धारयन्" ॥३॥**[1]

⊛-पद्यानुवाद—

"कौनसा वन अरु वृक्ष वह कौनसा है, जिससे यह जमी आसमाँ तरासा है ।
अए मुनशियो ! मन से पूछो यह उसको, जो दुनियाँ पर कब्जा कर खड़ासा है" ॥

**"वनम्-किंस्वित् (किमासीत्) उ (पुनः) स वृक्ष क आस, यतः-द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः । इदु (एतद् रहस्यं) मनीषिणः-मनसा पृच्छत-तत् (तत्र) यत्-भुवनानि-धारयन्-अध्यतिष्ठत्" ॥**[2]

वह कौनसा वन था (जङ्गल था) एवं उस वन का वह कौनसा वृक्ष था-जिसको कि तराश के-यह द्यौ और पृथिवी और अन्तरिक्ष बनाया था अर्थात् वह कौनसा बडा जबर्दस्त पेड़ था-जिससे कि यह विश्व बना ? इस रहस्य को हे विद्वान् लोगो ! आप अपने मनसे ही पूछिए-कि जिस स्थान पर जिसने इन सब भुवनों को (ब्रह्माण्डों को) धारण कर रखा है । तात्पर्य्य यही है कि आप इसका स्वरूप मन में भले ही पहचानो मगर बतला नहीं सकते-बस, चूंकि वह बताया नहीं जा सकता अतः, वह है इसमें ही क्या सबूत ? इसीलिए हम उसे मिथ्या एवं कपोलकल्पित कहने के लिए तय्यार हैं ॥३॥

*एवमेव भगवान् प्रजापति परमेष्ठी कहते हैं—*

**"को अद्धा वेद क इह प्र वोचत्कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।**
**अर्वाग् देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत आबभूव" ॥४॥**[3]

⊛-पद्यानुवाद—

"किसने ठीक जाना व किसने कहा है, कहाँ से आगई क्यों दुनियां इहाँ है ।
पीछे के देवों ने सिरजा नहीं है, कौन जाने जहाँ से यह आ रही है" ।

**"इयं, विसृष्टिः, कुतः (कस्मात् स्थानात्) आजाता (आगता-उत्पन्ना) इति-अद्धा (स्पष्टं) कः-वेद-एवं च-इह (सृष्टिविषये) कः प्रवोचत् । अपि च,**

---

१-ऋग्वेद मं० १ ०।८१।४ । ⊛-ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार
२-मन्त्रानुसार (ऋ० मं० १०।८१।४) ३-ऋग्वेद मं० १०।१२६।६ ।
⊛-ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार

**अर्वाक्-संसारिणः-देवाः-अस्य विश्वस्य-विसर्जने-उत्पत्तौ-सर्वथा-अनाथाः-असमर्थाः (एवं चेति) यतः (एतद् विश्वमितिशेषः) आबभूव इति-को वेद"।[1]**

यह लम्बा-चौड़ा जो हम एक विश्व देख रहे हैं-वह कहाँ से उत्पन्न हो गया अर्थात् कहाँ से आ गया-इस बात को स्फुटतया (स्पष्टतया) किसने जाना-अर्थात् किसी ने नहीं। अपि च, इस सृष्टि के मूल के विषय में किसने प्रवचन किया अर्थात् किसने अपना मगज लड़ाया-किसी ने नहीं। कदाचित् कहो कि-इन्द्रादि देवताओं ने इस सृष्टि को पैदा किया हो-यह खयाल भी तुम्हारा सर्वथा मिथ्या है-क्योंकि देवता तो स्वयं संसारी हैं, अर्थात् सृष्टि के बाद की चीज हैं-अतः ये इस विश्व की रचना में सर्वथा असमर्थ ही हैं। ऐसी हालत में जहाँ से जिससे यह विश्व उत्पन्न हो गया, इस बात को कौन जान सकता है अर्थात् कोई नहीं जान सकता ॥४॥

फिर भगवान् परमेष्ठी कहते हैं—

**"इयं विसृष्टिर्यत आबभूव यदि वा दधे यदि वा न।**
**यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्त्सो अङ्ग वेद यदि वा न वेद" ॥५॥[2]**

※-पद्यानुवाद—

**"भला यह दुनियां जहाँ से आ रही है, गरचे वह जगह कहीं है या नहीं है।**
**जो इसका खालक वसीय आसमां में, वो जाने या वो भी जाने नहीं है" ॥**

**"यतः-इयम्-विसृष्टिः-आबभूव (सा) यदि दधे-वा यदि न (दधे)-(अपि च) यः-परमे व्योमन् अस्याः, अध्यक्षः, 'अङ्ग' स (अपि) वेद यदि, वा न वेद"।[3]**

जिससे यह सृष्टि उत्पन्न हुई है-उसने इस पृथिवी को बनी हुई ही रख छोडा था अथवा नई ही रचना की थी। अपि च, इसकी उत्पत्ति जो इसका परमाकाश में रहने वाला अध्यक्ष है-हमारे खयाल से वह भी परिचित होगा या नहीं-इसमें भी सन्देह ही है। बस, अब हद हो गई-भला जब परमेश्वर उसकी उत्पत्ति जानता है या नहीं-यह बात है तो ऐसी हालत में हमारा सृष्टि के मूल को पहचानना कैसा उपहासास्पद है-यह बुद्धिमान स्वयं ही विचार करें ॥५॥

इस प्रकार से इस विश्व के मूल के विषय में 'विश्वकर्म्मा' एवं 'परमेष्ठी' दोनों ही अज्ञता प्रकट कर रहे हैं। बस, इसी प्रकार से सम्पूर्ण वेदों के जानने वाले-अतएव च-सदा सत्य बोलने वाले **उतथ्य**

१-मन्त्रानुसार ऋ० मं० १०।१२९।६। २-ऋग्वेद मं० १०।१२९।७।
※-ओझा जी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार ३-मन्त्रानुसार ऋ० मं० १०।१२९।७।

के पुत्र महर्षि दीर्घतमा–जो हमारा शारीरक (जीवात्मा) आत्मा है, उसके विषय में सत्यमार्गेण अपनी अज्ञता प्रकट करते हैं । अर्थात् वे बनावटी बात नहीं कहते हैं, अपि तु–जैसा आत्मा का स्वरूप है ठीक वैसा ही बतलाते हैं । जैसा कि, दीर्घतमा का कहा हुआ मन्त्र है । इन्हीं सब बातों को बतलाते हुए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"असौ तथा दीर्घतमा महर्षिर्वेदस्य विद्वानपि सत्यभाषी ।
अज्ञेयतामात्मन आह शारीरकस्य सत्येन तथा च मन्त्रः" ॥६॥

महर्षि दीर्घतमा का मन्त्र इस प्रकार है

**"को ददर्श प्रथमं जायमानमस्थन्वन्तं यदनस्था बिभर्ति ।**
**भूम्या असुरसृगात्मा क्वस्वित्को विद्वांसमुपगात् प्रष्टुमेतत्" ॥७॥**[1]

※पद्यानुवाद—

"किसने देखा जु शुरू पैदा हुवा है, बे जिस्म ही जिस्म सब थाम्हे हुवा है ।
मिट्टी का दमखून वो जान कहां है, यह ज्ञानी से पूछने कौन गया है" ॥

**"अस्थन्वन्तम्-यत्-अनस्था बिभर्त्ति (एतादृशं) प्रथमम्-जायमानम्-कः ददर्श । (अपि च) भूम्या, असुः-असृक्-आत्मा क्व स्वित्-कः-एतत् प्रष्टुम्-उपगात्" ॥**[2]

जो आप खुद विना हड्डी का है परन्तु तथापि जिसने हड्डीवाले (शरीर) को उठा रखा है ऐसे को एवं शरीर में सबसे पहले उत्पन्न होने वाले को (आत्मा को) किसने देखा अर्थात् जिसके द्वारा हमारे शरीर की स्थिति रहती है एवं जो हमारे शरीर में सबसे पहले उत्पन्न होने वाला है– हम पूछते हैं कि क्या आपने उसका प्रत्यक्ष किया है ? आपको अगतया उत्तर देना पड़ेगा कि नहीं साहब ! हमने उसका प्रत्यक्ष तो नहीं किया । अपि च, जिसकी बदौलत हमारा यह शरीर (भूमि) बन जाता है एवं जिसकी बदौलत हमारे प्राण बनते हैं एवं जिसकी बदौलत हमारे शरीर में रुधिर बनता है–कहाँ तक कहें–जिसकी कि बदौलत हमारा सब कुछ कार्य्य होता है–उस आत्मा के स्वरूप को पूछने के लिए जिसको कि हम सर्वथा नहीं जानते, क्या कोई मनुष्य आज तक किसी विद्वान् के पास गया है–हर्गिज नहीं । इससे स्पष्ट ही आत्मा की अज्ञेयता सिद्ध होती है ॥७॥

---

१–ऋग्वेद मं० १।१६४।४ । ※–ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार
२–मन्त्रानुसार (ऋ० मं० १।१६४।४ )

अपि च—महर्षि दीर्घतमा फिर कहते हैं—

**"न वि जानामि यदिवेदमस्मि निण्यः सन्नद्धो मनसा चरामि ।**
**यदा मागन् प्रथमजा ऋतस्यादिद्वाचो अश्नुवे भागमस्याः" ॥८॥**[1]

*पद्यानुवाद—

"मैं नहीं जानता कि मैं क्या कैसा हूँ, बेखबर दिल से मुस्तैद हो रहा हूँ ।
जब कि पानी मेरे आत्मा में आया, जिसमें बोलपाया यह जान रहा हूँ" ॥

**"यदि वा इदम्-अस्मि, (इति) न विजानामि, (तथापि) निण्यः (प्रच्छन्नः) मनसा सन्नद्धः (सावधानो भूत्वा) चरामि (सांसारिककार्याणि-करोमि) ऋतस्य प्रथमजा यदा, मा, अगन्, आदित् (इत्-आत्-इतोऽनन्तरम्) अस्याः, वाचः, भागम् अश्नुवे" ॥**[2]

मैं खुद कैसा हूँ—यह मैं यद्यपि सर्वथा नहीं जानता हूँ अर्थात् मैं मेरे स्वरूप को सर्वथा नहीं पहचानता हूँ, तथापि प्रच्छन्न होकर मन से मैं मुस्तैदी के साथ संसार के सारे कार्य्य कर रहा हूँ अर्थात् जिसकी कि मुझे खबर भी नहीं है—उसी के कारण जो कि मेरे में प्रच्छन्नरूप से विद्यमान है—सदा मुस्तैद सा ही रहता हूँ । सत्य और ऋत दो पदार्थ होते हैं । ऋत अनायतन को कहते हैं—सत्य सायतन वस्तु को कहते हैं । इस ऋत से प्रथम-प्रथम पानी ही पैदा होता है एवं इस पानी से ही भूत-सृष्टि होती है—जैसा कि श्रुति कहती है—'**पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्तीति**'[3]—इसी अभिप्राय से कहते हैं कि जब ऋत का प्रथमजा पानी मेरे पास आया अर्थात् जब पानी से मेरे शरीर का निर्म्माण हुआ बस, शरीर-निर्म्माण होते ही इस वाक् के भाग को, जो कि सर्वथा भरी हुई है—मैं खाने लग गया । तात्पर्य्य इसका यही है कि पहले मेरा शरीर बना बाद में वह क्रमशः वाक् (अन्न) के खाने से प्रवृद्ध हो गया एवं अब मैं इसी शरीर से—मैं आत्मा की सत्ता से—मुस्तैदी के साथ यद्यपि सारे काम करता हूँ तथापि मैंने आत्मा के स्वरूप को आज तक नहीं पहचाना । जब हम प्रतिक्षण समीप रहने वाली वस्तु को भी नहीं पहचानते तो फिर विश्व के मूल के विषय में अपना हस्तक्षेप करना कितनी मूर्खता है ? ॥८॥

अपि च—दीर्घतमा ऋषि कहते हैं—

**"अचिकित्वाञ्चिकितुषश्चिदत्र कवीन् पृच्छामि विद्मने न विद्वान् ।**
**वि यस्तस्तम्भ षळिमा रजांस्यजस्य रूपे किमपि स्विदेकम्" ॥९॥**[4]

१—ऋ० मं० १।१६४।३७ ।
*—ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार ।
२—मन्त्रानुसार (ऋ० मं० १।१६४।३७ । ३—छां० उप० ५।९।१ । ४—ऋग्वेद मं० १।१६४।६ ।

*पद्यानुवाद—

"न सोचा है किन्तु सोचने वालों को, अनजान पूछता हूँ कि यह जानू मैं।
जो थामे है इन छौः (छओं) लोक वालों को, एक है कोई अव्यय देह मानू मैं" ।।

**"अचिकि: (अपरिचितः) चिकितुषः त्वा (जानन्) अत्र (ईश्वरविषये) विद्मने (ज्ञानाय) पृच्छामि नाहं स्वयं-विद्वान्, यः-अजस्य रूपं किमपिस्वित्-एकम्-इमा (इमानि) षट्-रजांसि वितस्तम्भ" ।।'**

मैं सृष्टि के मूल के विषय में सर्वथा अनजान हूँ-अर्थात् बेसमझ हूँ-ऐसा मैं, जो कि तुम सृष्टि के मूल को जानते हो-ऐसे तुम से-मैं इसका रहस्य पूछता हूँ। परन्तु यह मत समझ लेना कि मैं यद्यपि जानता हूँ तथापि केवल तुम्हारी परीक्षा करता हूँ-सर्वथा नहीं। मैं इस विषय का विद्वान् नहीं हूँ-अपि तु, जानकारी के लिए ही तो पूछता हूँ। मैं आपसे पूछता हूँ कि, उस अजन्मा ने जो कि एक है-'भूः-भुवः-स्वः-महः-जनः-तपः'-इन ६ रजों को-अपनी कड़ी से जकड़बन्द कर रखा है-वह कैसा है एवं उसका स्वरूप क्या है? इस प्रकार से पूर्वोक्त वेदवाक्यों से जो इस विश्व का मूल है-वही कट जाता है। अतः सिद्धान्त समझना चाहिए कि जो इस विश्व का मूल अपनी-अपनी कल्पना से बतलाया जाता है-वह नितान्त अशुद्ध-अशुद्धत्तर है ।।६।।

## ३-तूलाशुद्धिसूत्रम्।

### तूलाशुद्धिसूत्र—

हमने जो विश्व का मूल था-उसका खण्डन कर दिया-अब जो कई लोग-इस विश्व की सत्यता पर अपने विचार प्रकट करते हैं-उसका भी खण्डन करते हैं। हमारे खयाल से जैसे विश्व का मूल अशुद्ध है एवमेव यह विश्व-प्रपञ्च भी सर्वथा अशुद्ध एवं मिथ्या ही है। वैशेषिक काणाद-पातञ्जल-गौतम-चार्वाक-बौद्ध-जैन इत्यादि-इत्यादि दार्शनिक लोग इस जगत् के विषय में अपनी-अपनी जो खोज करते हैं अर्थात् इस विश्व के विषय में (पदार्थों के विषय में) जैसा-जैसा विचार दार्शनिक लोग करते हैं, यह नितान्त भ्रान्तिमूलक ही है। मेरे खयाल से तो उनके विचारों में एवं विश्व की सत्यता में-अणुमात्र भी सचाई नहीं है। उन दार्शनिकों में से किसी का भी मत 'इदमित्थमेव' इस रूप से सर्वथा निसन्दिग्ध नहीं कहा जा सकता। इसका सबसे बडा सबूत यही है कि यदि दार्शनिकों में मत सच्चे होते तो फिर इनमें परस्पर भेद क्यों होता? कोई परमाणु से एवं कोई ज्ञान से-कोई कर्म्म से-कोई ईश्वर से-इत्यादि नानारूपेण क्यों विश्वप्रपञ्च को मानता है? चूंकि प्रत्येक दार्शनिक अपना-अपना भिन्न-भिन्न सिद्धान्त बतलाते हैं, अतः उनकी कोई भी बात सन्देहरहित नहीं कही जा सकती। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने बताया है—

---

*-ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार। १-मन्त्रानुसार (ऋ० मं० १।१६४।६)

"इदं जगद्दार्शनिका अनेके यथा तथा प्रत्यवमर्शयन्ति ।
अहं तु पश्यामि न तत्र सत्यं 'नाविप्रलब्धं'[1] मतमस्ति तेषाम्" ॥१॥

प्रत्येक पदार्थ के प्रत्यक्ष में तीन पुट रहा करते हैं, अतएव ज्ञान को त्रिपुटी कहते हैं । जब कभी हम किसी पदार्थ का प्रत्यक्ष करते हैं तो–उसमें **'द्रष्टा-दृश्य** और **दर्शन'**–ये तीन पार्ट रहते हैं । जिस समय मैं विश्व को देखता हूँ–उस समय उस विश्व के दर्शन करते समय-द्रष्टा और दृश्य सर्वथा अलग-अलग वस्तु मालूम होती है । जब हम पुरोदृश्यमान घोड़े को देखते हैं–तो हम घोड़े के (दृश्य को) अपने से (द्रष्टा से) सर्वथा अलग ही समझ लेते हैं । क्योंकि वस्तुतः घोड़ा हमसे अलग ही तो खड़ा हुआ है । इस द्रष्टा और दृश्य के भेद में हमारी विप्रतिपत्ति है ।

हम तुमसे थोड़ी देर के लिए पूछते हैं कि भाई ! जैसे तुमने–दृश्य का (अश्वादि का) स्वरूप बतला दिया तद्वत्–द्रष्टा का भी तो स्वरूप बतलाओ जिसे तुम 'अहं' पद से कहते हो ? हमारे ख़याल से–लाख प्रयत्न करने पर भी तुम द्रष्टा का स्वरूप दृश्य से पृथक् नहीं बतला सकते । द्रष्टा का जब भी तुम प्रत्यक्ष करोगे–तभी उसमें दृश्य पहले बैठा रहेगा । कभी द्रष्टा (ज्ञान) घोड़े की शक्ल में परिणत हो जाता है–कभी वस्त्र की शक्ल में परिणत हो जाता है–कभी हाथी के स्वरूप में परिणत हो जाता है । गरज यह है कि यह द्रष्टा विना दृश्य के एक क्षण भी अपने प्रातिस्विकस्वरूप में नहीं रहता, अर्थात् ज्ञान कभी निर्विषयक होता ही नहीं । जब हम कुछ देखते हैं तो वह द्रष्टा–उस दृश्य के आकार में ही परिणत हो जाता है । तो बस, चूँकि द्रष्टा 'दृश्य' से कभी अलग दीखता ही नहीं–ऐसी हालत में हम द्रष्टा को मानने के लिए तय्यार नहीं । वह विप्रतिपत्ति हमारी यही है कि जो तुमने द्रष्टा और दृश्य का भेद मान रखा है–वह सर्वथा अनुपपन्न है । जिनको तुम दृश्य बना रहे हो–हम तुमसे पूछते हैं कि क्या उनका प्रत्यक्ष विना द्रष्टा के हो सकता है ? कभी नहीं । अतः यदि कोई देखने वाला जब रहता है–तभी दृश्य का ज्ञान हुआ करता है । यदि द्रष्टा नहीं है तो दृश्य भी नहीं है । कदाचित् कहो कि साहब ! दूसरे की दृष्टि से तो अब भी दृश्य मौजूद है, परन्तु हम कहते हैं कि दूसरा है–इसी में क्या सुबूत है ? हमारा जो यह ज्ञानस्वरूप द्रष्टा है, वस्तुतः यही नानारूपों में परिणत होता रहता है–जिन रूपों को कि, हम दृश्य कहते हैं–ये दृश्य सब क्या द्रष्टा से भिन्न रह सकते हैं ? सर्वथा नहीं । तो जब–दृश्य 'द्रष्टा' से अलग कभी रह ही नहीं सकता तो ऐसी हालत में द्रष्टा से अलग एक दृश्य मानने की आवश्यकता ही क्या रह जाती है ? इसी बात को बतलाते हुए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पश्यामि विश्वं मम दर्शनेऽस्मिन् द्रष्टा च दृश्यं च पृथग् विभाति ।
द्रष्टैव दृश्यप्रतिपत्तिहेतुर्द्रष्टुः पृथग्दृश्यमिदं क्व विद्याम्" ॥२॥

---

१–स्व० शास्त्री जी ने 'नाविप्रलब्धं' का अर्थ 'नासंदिग्धम्' किया है ।

बौद्धों में चार मत माने हैं-१-माध्यमिक, २-सौत्रान्तिक, ३-वैज्ञानिक, ४-वैभाषिक। इन चारों मतों के भेद समझने के पहले इन चारों में ही-**१-शून्यं शून्यम्, २-क्षणिकम्-क्षणिकम्, ३-स्वलक्षणम्-स्वलक्षणम्**-ये तीन तो साधारण धर्म्म समझने चाहिए अर्थात् ये तीनों बातें तो पूर्वोक्त चारों को ही स्वीकार हैं, परन्तु जो शून्यवाद है-उसके तात्पर्य्यभेद से बौद्ध मत के पूर्वोक्त चार भेद हो जाते हैं। एक मत का कहना है कि जो कुछ तुम संसार में देख रहे हो-वह सब कुछ नहीं है। सब शून्य ही शून्य है। बस, जो शून्य शब्द का अर्थ अभावपरक मानते हैं-उन्हीं को **माध्यमिक** कहते हैं एवं एकमत का कहना है कि यह जो कुछ दीख रहा है-वह सर्वथा अभावरूप ही नहीं है अपि तु, और ही कुछ है अर्थात् जो कुछ आँखों से दीखता है-वह झूंठा दीख रहा है-वस्तुतः इसके पर्दे में कोई दूसरी चीज छुपी हुई है। बस, शून्य शब्द का परोक्ष अर्थ करने वाले-इस मत के अनुयायी **'सौत्रान्तिक'** कहलाते हैं। परन्तु जो लोग, यह जो कुछ दीख रहा है-वह शुद्ध ज्ञानस्वरूप ही है अर्थात् जैसा तुम देख रहे हो-वह पदार्थ वैसा नहीं है-अपि तु, यह सब ज्ञानप्रपञ्च ही है-यह कहते हैं। बस, इन्हीं को **'वैज्ञानिक'** (योगाचार) कहते हैं-परन्तु एकमत ऐसा है कि जो कुछ तुम देख रहे हो वह वैसे का वैसा ही है। शून्य कुछ भी नही है। यदि सब शून्य ही शून्य होता तो, जैसे खड्डे में गिर जाने से हम धड़ाम से गिर जाते हैं-तद्वत् ही सदा-सर्वदा धड़-धड़ गिरा ही करते, परन्तु नहीं गिरते हैं-अतः हम शून्यवाद मानने के लिए तय्यार नहीं हैं। बस, इन्हीं को **'वैभाषिक'** कहते हैं। चूंकि ये शून्यवाद के सर्वथा विरुद्ध गए, अतएव ये वैभाषिक कहलाए।

प्रकृत में १-माध्यमिक, २-सौत्रान्तिक एवं ३-वैभाषिक-इन तीन ही मतों का जिक्र करते हैं। यह जो कुछ दीख रहा है-वस्तुतः कुछ नहीं है (माध्यमिक), अथवा जो कुछ दीखता है पदार्थ वस्तुतः उस दृश्य से भिन्न ही हैं (सौत्रान्तिक), अथवा जैसा हम देखते हैं बस, ठीक वैसे ही पदार्थ हैं (वैभाषिक)। तो बस, कोई दृश्य के विषय में अपना क्या मत प्रकट करता है-कोई क्या कहता है। इस दृश्य के विषय में 'इदमित्थमेव'-इत्येवंरूपेण निश्चयरूप से कौन कह सकता है? तो जो आज तक सन्देह के चगुंल से नहीं छूटा ऐसे संदिग्ध दृश्य पदार्थ को मान लेना सर्वथा अनुचित ही है। अपि च-दृश्य द्रष्टा से अलग न कोई दूसरी चीज ही है-अतः हम दृश्य का परित्याग करते हैं और कहते हैं कि जो तुम दृश्य-दृश्य यह घण्टाघोष कर रहे हो वह तुम्हारा शंखनाद सर्वथा तर्कविरुद्ध एवं अनुभवविरुद्ध है-जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नास्तीति वान्वक्षविभिन्नमस्तीति वाथवाऽन्वक्षवदेव दृश्यम्।
निर्द्धारितं कः प्रतिवक्तुमेवं शक्नोति तद्दृश्यमिदं त्यजामि" ॥३॥

जिसको हमने द्रष्टा बतलाया है-वही विश्व के पदार्थों को देखता है-वही सूंघता है-वही सुनता है एवं वही बोलता है एवं वही स्पर्श करता है। इस प्रकार से तत्तदिन्द्रियों से यह अहं-स्वरूप द्रष्टा सब विषयों का अनुभव करता रहता है। इस प्रकार से मैं जो द्रष्टा हूँ वह समस्त पदार्थ जगत् को तो देख रहा हूँ परन्तु मैं मुझको कैसे देखूं। अर्थात् सबको तो मैं पहचानता हूँ-परन्तु जिसके द्वारा मैं

इन सबको पहचानता हूँ–उस पहचानने वाले को तो मैं पहचानता ही नहीं। अब हम तुमसे पूछते हैं कि बताओ भाई ! इस पहचानने वाले द्रष्टा को हम कैसे पहचाने एवं कहाँ किस स्थान पर इसे ढूंढे ? इसी बात को गुरुवर श्री ओझा जी ने यों कहा है—

"द्रष्टा तु पश्यत्यथ जिघ्रतीदं शृणोति वक्ति स्पृशतीदमक्षैः ।
द्रष्टा प्रपश्यामि समस्तमर्थं द्रष्टारमेनं तु कथं क्व विद्याम्" ॥४॥

इस प्रकार से द्रष्टा के स्वरूप को ढूंढते-ढूंढते अन्त में कहना पड़ेगा कि जो ये बाह्य विषय हैं–उनकी अपेक्षा न रखकर–द्रष्टा का दृश्य से पृथक् स्वातन्त्र्येण–प्रत्यक्ष हो ही नहीं सकता है अर्थात् द्रष्टा को जब कभी हम देखेंगे–दृश्य के रूप में परिणत ही देखेंगे। जब तत्तदिन्द्रिएँ विषय का स्पर्श नहीं करती हैं तो ऐसी हालत में इस द्रष्टा को किसी का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है अर्थात् चूँकि यह दृश्य का प्रत्यक्ष करने वाला है–अतएव तो तुम इसे द्रष्टा कहते हो। ऐसा जो यह द्रष्टा है बिना दृश्य के एक क्षणमात्र भी अपने को द्रष्टा नहीं रख सकता–अतः मानना पड़ेगा कि द्रष्टा 'दृश्य' से कोई दूसरी चीज नहीं है। यहां **'हम तुमसे थोड़ी देर के लिए'**–यहां से लेकर **'हम द्रष्टा को मानने के लिए तय्यार नहीं'**–यहाँ तक पाठ समझना चाहिए। इन्हीं सब बातों के सम्बन्ध में गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"बाह्यानिहार्थाननपेक्ष्य रूपं द्रष्टुर्न पश्यामि पृथक् स्वतन्त्रम् ।
नार्थं स्पृशन्तीह यदेन्द्रियाणि द्रष्टा तदा पश्यति नैतमर्थम्" ॥५॥

हमने पूर्व में बतलाया है कि वस्तुतः द्रष्टा और दृश्य संसार में कोई वास्तविक तत्त्व नहीं है–केवल ख़याल ही ख़याल है बस, इसी का स्पष्टीकरण करते हैं—

**'इदमहं पश्यामि'**–इस वाक्य में जो पुरोदृश्यमान 'इदं' पदार्थ का दर्शन (प्रत्यक्ष) है वह–किं मूलक है–यह सर्वप्रथम विचारणीय है। ध्यान दीजिए सामने एक घोड़ा खड़ा हुआ है–जिसको कि हम दृश्य कहेंगे–बस, उस घोड़े पर हमारे नेत्रों में से एक नेत्रसूत्र निकलता है–जो कि तदाकाराकारित हो आत्मा को **'अयमश्वः'**- इत्याकारक एक अवधारणात्मक ज्ञान करवा देता है। तात्पर्य्य यही है कि द्रष्टा और दृश्य का जो परस्पर सम्बन्ध है–वही 'दर्शन' (प्रत्यक्ष) कहा जाता है, अर्थात् वह दर्शन ही द्रष्टा और दृश्य का स्वरूपनिर्माण करता है। चूंकि घोड़े का रंग पीला दीखता है अर्थात् उसका दर्शन पीला है, अतएव हम मान लेते हैं कि घोड़ा अवश्य ही पीला है जो कि दृश्य है। जिस प्रकार से नेत्र में जब पीलिया रोग हो जाता है तो उस मनुष्य को संसार के सारे पदार्थ पीले ही पीले दिखलाई पड़ते हैं, यदि किसी का नेत्र विकृत 'आढेरो' होता है तो उसको प्रत्येक वस्तु दो-दो दिखलाई पड़ती है, अतएव जिस समय भगवान् श्रीकृष्ण कंस की सभा में गए थे उस समय मारी भीति के चाणूर पहलवान को आकाश में १०० (सौ-सौ) चाँद दिखलाई पड़ते थे। तो तात्पर्य्य यही है कि दृश्य एवं द्रष्टा का

वस्तुतः कोई नियतस्वरूप नहीं है अपि तु, उस दर्शन से–उस द्रष्टा और दृश्य का तात्कालिक नया ही एक स्वरूप-निर्म्माण होता है जिसे कि हम खयाली पुलाव कह सकते हैं।

कदाचित् कोई कहे कि–साहब ! जिसको १०० चाँद एवं सफेदघोड़ा काला दिखलाई पड़ता है–यह तो उस व्यक्ति की इन्द्रिय-विकृति का फल है–अतः उसके विकृत ज्ञान को लेकर के संसार में प्रसिद्ध एक चन्द्र नभस्तल एवं काले को काला ही कहना, इत्यादि सत्य-व्यवहारयुक्त जो दृश्य-द्रष्टा का भेद है–वह मिथ्या कैसे हो सकता है ? इसके उत्तर में ज्यादा न कहकर हमें इतना ही कहना है कि, भाई ! जिसके पीलिए की बीमारी हो रही है–वह चूंकि एक ही व्यक्ति है एवं विना पीलिए वाले–लाखों की तादाद में हैं–अतः इस जनसमूह के आगे उस विचारे एक व्यक्ति के दर्शन को तुम भ्रान्ति-मूलक बतला देते हो। यदि सम्पूर्ण विश्व के मनुष्यों को पीलिया हो जाए तो तुम अवश्य ही–सबको पीला कहने लगोगे। अतः विश्वास करो कि वस्तुतः द्रष्टा और दृश्य का कोई नियतस्वरूप नहीं है–अपि तु, इन दोनों का स्वरूप तात्कालिक ही बनता है। तो जबकि ये तत्काल ही बनते हैं तो ऐसी हालत में दृश्य और द्रष्टा का स्वरूप हम क्योंकर जान सकते हैं ? सारांश यही हुआ कि–दृश्य और द्रष्टा केवल कपोल-कल्पित ही हैं–वस्तुतः कोई तात्त्विक पदार्थ नहीं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"द्रष्टुश्च दृश्यस्य च योगमूलं तद्दर्शनं येन तयोः स्वरूपे।
तात्कालिके संभवतः स्वतन्त्रं तयोः स्वरूपं तु कथं क्व विद्याम्" ॥६॥

इस प्रकार से द्रष्टा और दृश्य का सामान्यतया खण्डन करके अब विशेषरूपेण दृश्य एवं द्रष्टा का निराकरण करते हैं—

संसार में यह बात अनुभव सिद्ध है कि मैं ही (द्रष्टा ही) वस्तु का (दृश्य का) प्रत्यक्ष करता हूँ–यदि मैं न रहूँ तो 'मेरे लिए दृश्य कोई पदार्थ नहीं'-एतन्मूलक ही भाषा में **'आप मरा और जग प्रलय'**–यह किंवदन्ती प्रचलित है। चूंकि मैं हूँ अतएव मैं घटपटादि दृश्य पदार्थों का प्रत्यक्ष करता हूँ–यदि मैं न रहूँ तो मेरे लिए दृश्य ही कोई वस्तु नहीं। कदाचित् कहो कि–मेरे नहीं रहने से चूंकि घड़ा नष्ट नहीं होता–अतः उसका अपलाप नहीं कर सकते, इस पर हम आपसे पूछते हैं कि श्रीमान् ! 'मेरे नहीं रहने से घड़ा नष्ट नहीं होता'–यह प्रतीति भी यदि आप नहीं होते तो किसे होती ? अतः यह बात आपको अवश्य ही माननी पड़ेगी कि 'चूंकि द्रष्टा है बस, इसीलिए दृश्य का उदय होता है'। जबकि विना द्रष्टा के दृश्य कोई वस्तु नहीं है–तो साथ ही में यह भी मान लेना पड़ेगा कि द्रष्टा से पृथक् दृश्य की सत्ता है ही नहीं। तात्पर्य्य यही है कि घटपटादि जितने भी पदार्थ हैं–वे सब द्रष्टा के (मेरे) पेट में अन्तर्गत होकर के ही प्रतिभासित होते हैं। द्रष्टा को छोडकर के इनका हर्गिज प्रत्यक्ष नहीं होता–अतः जबकि दृश्य कोई सत्तावाला द्रष्टा से अलग पदार्थ नहीं है तो ऐसी हालत

में दृश्य पदार्थ को हम कैसे मान सकते हैं अर्थात् दृश्य-दृश्य करके जो एक प्रकार का जगत् में कोलाहल मच रहा है-वह सर्वथा मिथ्या एवं कपोल-कल्पित है। तो बस, जिस प्रकार से दृश्य कोई पदार्थ नहीं वैसे ही-द्रष्टा भी नहीं। इसका स्पष्टीकरण करते हैं —

जिसको प्रत्यक्ष कहा करते हैं—उस प्रत्यक्ष ज्ञान में तीन पुट रहा करते हैं-१-प्रमाता, २-प्रमाण, ३-प्रमिति। **'मैं इसे देख रहा हूँ'**-यह जो एक प्रत्यक्ष मुझे होता है, उसमें पूर्वोक्त तीन पुट मौजूद हैं-अतएव ज्ञान को **त्रिपुटी** कहा करते हैं। अब ध्यान दीजिए कि-'मैं इस घोड़े को देख रहा हूँ'-इस वाक्य में जैसे दृश्य घोड़ा है वैसे ही **'पश्यामि'** एवं **अहं** भी दृश्य ही है-अर्थात् घोड़े के साथ-साथ ही मैं अपने आपको किंवा पश्यामि इसको भी देख रहा हूँ। इस प्रकार से जो अहं (द्रष्टा) है-वही दृश्य के भी अन्तर्गत आ जाता है। इतना ही नहीं, जब हम किसी दृश्य पदार्थ का जब दर्शन करते हैं-तभी द्रष्टा का (अहं का) प्रत्यक्ष होता है अर्थात् जब कोई दृश्य होगा तभी न तो 'अहं' का उपयोग होगा, अतः यह अवश्य ही मानना पड़ेगा कि द्रष्टा की सत्ता दृश्य के ही अधीन है। इस प्रकार से चूंकि द्रष्टा स्वतन्त्र अपनी सत्ता नहीं रखता, अतः इसको अलग एक सत्य पदार्थ मान लेने में कोई भी प्रमाण भी नहीं है। इसी के लिए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"द्रष्टास्ति तस्मात् तदुदेति दृश्यं द्रष्टुः पृथङ् नास्ति हि दृश्यसत्ता।
द्रष्टापि वा दृश्यविशेष एव दृश्याभिधानादिह द्रष्टृसत्ता" ॥७॥

जिसको हमने द्रष्टा बतलाया है वह एक प्रकार से प्रत्यय (ज्ञान) स्वरूप ही तो है अर्थात् 'इसको जानता हूँ-इस ज्ञान का स्वरूप मैं ही तो बन जाता हूँ। तो बस, यह जो प्रत्यय (ज्ञान) है-वह तीन प्रकार का समझना चाहिए। १-सामान्य प्रत्यय, २-बाह्य प्रत्यय, ३-आन्तर प्रत्यय। श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-रसना एवं घ्राण इत्यादि बहिरिन्द्रियों से होने वाला इन्द्रियजन्य जो-चाक्षुष-रासन-त्वाच-घ्राणादि प्रत्यय है-वह बहिःप्रत्यय कहलाता है। ये जो ऐन्द्रिय प्रत्यय हैं वे इन इन्द्रियों से बाहर न होकर इनके पास ही होते हैं। तात्पर्य्य इसका यही है कि वेदान्त में चक्षु आदि इन्द्रियों को छोडकर बाकी सब इन्द्रियों को 'अप्राप्यकारी' बतलाया है। उसमें भामतीकार ने चक्षु को प्राप्यकारी बतलाने में बडी-बडी दलीलें दी हैं-परन्तु वे दलीलें वेद के सर्वथा विरुद्ध हैं। वेद का सिद्धान्त है कि यावन्मात्र इन्द्रिएँ अप्राप्तकारी ही हैं। यदि चक्षु प्राप्यकारी ही होती तो फिर क्यों न पुरोदृश्यमान वस्तु के उस पार का भी हम प्रत्यक्ष कर लेते-क्योंकि चक्षु तो वहाँ पर पहुँच ही गया है ? फिर हम क्यों न उसे चारों तरफ घुमाकर सर्वात्मना उसको देख लेते ? अतः चक्षु को प्राप्यकारी बतलाना सर्वथा भूल है। बस, इसी अभिप्राय से 'न ते बहिः'[1] पद दिया है।

तो बस, यह जो इन्द्रियजन्य ऐन्द्रियरूपादि-रसादि-गन्धादि-शब्दादि का ज्ञान है, जो कि तत्त-दिन्द्रियों के पास ही होता है-बाहर नहीं होता है-वही बाह्यप्रत्यय कहलाता है। हमने बतलाया है कि

१-द्रष्टव्य-प्रक्रान्त इसी विषय का ओझा जी कृत श्लोक ८।

इस प्रत्यय में 'ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय'–ये तीन पुट रहा करते हैं। इसका तात्पर्य्य यही है कि हमारे अन्तःकरण का जो चैतन्य है वह तत्तदिन्द्रियों के ऊपर के स्तर के पास आता है एवं जो सामने की वस्तु का चैतन्य है वह उस पर आके टक्कर खाता है, तब ये दोनों चैतन्य मिलकर अन्तर्विद्यमान चैतन्य से मिलकर प्रत्यक्ष का स्वरूप बताते हैं अर्थात् तीनों चैतन्यों के मेल से एक प्रत्यक्ष का स्वरूप बनता है–इसी अभिप्राय से वेदान्त में-प्रत्यक्ष का निम्नलिखित लक्षण किया है—

**"अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं, अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नं चैतन्यं, अन्तःकरणविषयावच्छिन्नं चैतन्यं च यदैकीभवति तत् प्रत्यक्षम्"।**

अपि च, इसी प्रत्यक्ष का महर्षि गोतम ने निम्नलिखित लक्षण किया है—

**"इन्द्रियार्थसंनिकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्"।**[1]

विचार करने से दोनों लक्षणों में कोई भी विरोध नहीं रहता। अस्तु, प्रकृत में हमको बतलाना है कि यह जो त्रिपुटी ज्ञान है–जो कि इन्द्रियजन्य है–बाह्य प्रत्यय कहलाता है।

हमने जिस ज्ञान को इन्द्रियजन्य बतलाया है, उसमें इतना और समझना चाहिए कि–पुरोदृश्यमान जो अश्वादि हैं, इनका जो हमें प्रत्यक्ष होता है एवं इनकी जो फोटू हमारी आँख में खिचती है अर्थात् जो इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष है–वह इन्द्रिय की अपनी चीज है, इस इन्द्रियजन्य अश्वादि के रूप से पुरोदृश्यमान अश्वादि सर्वथा भिन्न है अर्थात् जिस अश्व का हम प्रत्यक्ष करते हैं वह बाहर के अश्व से सर्वथा दूसरी वस्तु है। यद्यपि इस इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष का निमित्त वही अश्व है–जो कि सामने खड़ा है, किन्तु हमें जिसका प्रत्यक्ष होता है–वह उससे सर्वथा भिन्न खास इन्द्रिय की अपनी चीज है। यदि पुरोदृश्यमान घोड़ा ही हमारे पास आता तो–हमारा नेत्र उसके वजन को न सह सकने के कारण पिचक जाता। जितनी वस्तु जिस पदार्थ में से निकल जाती है–वह पदार्थ उतना ही कम हो जाता है। जबकि यह नियम है–तो ऐसी हालत में यदि दस लाख आदमी घोड़े का प्रत्यक्ष करें तो अश्व का नाश ही हो जाना चाहिए, क्योंकि तुम्हारे हिसाब से तो वही अश्व हमारे पास आता है, ऐसी हालत में थोड़ा-थोड़ा बँट कर–चूंकि वह दस लाख आदमियों में विभक्त हो जायगा–ऐसी हालत में क्योंकर अश्व की सत्ता रह सकती है? अतः यह सिद्धान्त समझना चाहिए कि जिस अश्व का हमें प्रत्यक्ष होता है, वह उससे सर्वथा भिन्न इन्द्रियजन्य ज्ञान है–जिसको हम प्रकृत में **'बाह्यप्रत्यय'** कहेंगे। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"द्रष्टा भवेत् प्रत्यय एव स त्रिधा सामान्यबाह्यान्तरभेदतो मतः।
बाह्येन्द्रियैश्चाक्षुषरासनादयो ये प्रत्यया ऐन्द्रियका न ते बहिः" ॥८॥

---

१–न्यायभाष्य १।१।४।

मन तीन प्रकार का समझना चाहिए—१–अनिन्द्रियमन, २–इन्द्रियमन, एवं ३–श्वःश्रेयस् किंवा **श्वोवसीयस् मन**[1]। '**मनःषष्ठानीन्द्रियाणि**'[2] का जो मन है–वह तो इन्द्रियमन है एवं ५ कर्मेन्द्रिय, ५ ज्ञानेन्द्रिय एवं १ मन (इन्द्रिय) इनका जो अध्यक्ष है अर्थात् इनका जो संचालन करता है, वह अनिन्द्रिय मन कहलाता है, जिसे कि प्रज्ञामन भी कहते हैं, सुख-दुख एवं मोह इनका अनुभव करना इसी प्रज्ञामन का काम है। जिस समय शब्द बोला जाता है–उस समय वायु में उस शब्द के संघर्ष से एक लहर पैदा होती है–बस, वही लहर जब कान पर आती है तो फौरन उपरोक्त प्रज्ञामन उसका ग्रहण कर शब्द का प्रत्यक्ष करवा देता है। बस, इसी प्रकार सम्पूर्ण इन्द्रियों में यही प्रज्ञामन काम करता रहता है। तीसरा मन है–श्वोवसीयस् मन। इसी मन को अव्यय मन भी कहते हैं, इसी अव्यय मन-स्वरूप आलम्बन के आश्रित प्रज्ञामन रहता है। प्रकृत में हमें सुखदुःखादि विषयों के अनुभव करने वाले प्रज्ञामन के विषय में कहना है—

यह जो प्रज्ञामन है–वह बाहर के विषयों को छोडकर एक नया आन्तर प्रत्यक्ष करता है। सुख-दुःख एवं मोह–इत्यादि आन्तर प्रत्यक्ष के ही विषय होते हैं। सुख-दुःख का प्रत्यक्ष केवल स्वानुभवैकगम्य ही समझना चाहिए। इसी प्रकार से जब कोई नया आविष्कार होता है तो उसका भी प्रत्यक्ष पहले प्रज्ञामन में ही होता है। तो बस, सुख-दुःख-मोहादि एवं नये आविष्कारादि जिसके विषय होते हैं, वही आन्तर मानस प्रत्यय कहलाते हैं–बस, यही दूसरा 'आन्तर प्रत्यय' समझना चाहिए।

इस प्रकार से बाह्य एवं आन्तर प्रत्यय से स्वतन्त्र एक तीसरा प्रत्यय और प्रकाशित रहता है जो कि बाह्य और आन्तर में भी अनुस्यूत रहता है। '**घटमहं जानामि**' इसमें जो अहं है–वही तो घट विषय के आकार से आकारित हो जाता है। परन्तु यह जो ज्ञान है–वह सविषयक है, इसके अतिरिक्त जो एक अनुव्यवसायात्मक ज्ञान (निश्चयात्मक) होता है अर्थात् जो अहं इसका भी ज्ञान है, जो अहं इसका भी प्रकाशक है–वही ज्ञानविषयक ज्ञान जो कि निर्विषयक है-अतएव निर्विशेष है, सामान्य ज्ञान कहलाता है। जिस प्रकार से दीपक मकान को प्रकाशित करता हुआ स्वयं भी प्रकाशित रहता है एवं सूर्य्य संसार को प्रकाशित करता हुआ स्वयं भी प्रकाशित रहता है तथैव यह ज्ञान विषय को प्रकाशित करता हुआ अपना भी प्रकाश करता है। बस, यही प्रकाशयुक्त प्रत्यय (ज्ञान) सामान्य प्रत्यय कहलाता है। इस प्रकार से जो द्रष्टास्वरूप (अहं) प्रत्यय है–वही आन्तर-बाह्य एवं सामान्य भेद से तीन प्रकार का हो जाता है. जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

---

१–स्व० शास्त्री जी ने इसका '**श्वः श्वः वसीयस्**'–निर्वचन से श्वोवसीयस् अर्थ किया है। तैत्तिरीय श्रुति में इसे '**तदेतच्छ्वोवस्यसं नाम ब्रह्म**' (तै० ब्रा० २।२।६।१०)–इत्यादि रूप से श्वोवस्यस् नाम से व्यवहृत किया गया है। सायणाचार्य्य के अनुसार '**उत्तरोत्तरं वसीयः अतिशयेन श्रेष्ठं श्वोवस्यसम्**' यही '**श्वोवस्यसम् पद**' की व्युत्पत्ति है। (सं०)

२–गीता १५।७।

"अथान्तरा मानसप्रत्यया इमे सुखादयो यद्विषया भवन्ति हि ।
साधारणोऽन्यस्तु तयोरनुस्त्र तो यो निर्विशेषो विषयी प्रकाशते" ।।६।।

हमने पूर्व में द्रष्टा और दृश्य का तो खण्डन कर दिया । अब तीसरा जो दर्शन है–उसका भी खण्डन करते हैं–

जिसको हमने द्रष्टा कहा है–वही द्रष्टा बुद्धि एवं अन्तःकरण द्वारा एवं बहिरिन्द्रिएँ द्वारा बाहर में स्थित पदार्थों से योग करता है अर्थात् नेत्रसूत्र पुरोदृश्यमान पदार्थों से योग करता है–बस, उन पदार्थों के योग से जैसा नेत्रसूत्र का आकार होता है–सामने के पदार्थ वैसे ही दिखलाई देते हैं अर्थात् यदि नेत्र विकृत हैं तो वह पदार्थ भी विकृत ही मालूम होता है । जैसे कि पीलिये के रोग वाले को सब पीला ही पीला दिखलाई पड़ता है । हमने बतलाया था कि प्रत्यक्ष ज्ञान में तीन पुट रहा करते हैं–१–ज्ञाता, २–ज्ञान एवं ३–ज्ञेय । अन्तःकरणावच्छिन्न जो चैतन्य है–इन्द्रियों की वृत्तियों के द्वारा वही चैतन्य अन्तःकरणवृत्यवच्छिन्नरूप में परिणत होता हुआ जब सामने स्थित विषयावच्छिन्न चैतन्य से योग करता है–बस, उसी समय उस पदार्थ का प्रत्यक्ष हो जाता है । इस प्रत्यक्ष के जैनाचार्यों ने १३ भेद माने हैं । उसका सूत्र है–**'अवग्रहेहावाय-धारणा':**[1] इत्यादि । सबसे प्रथम पदार्थों का इन्द्रिय से जो सम्बन्ध होता है–उसे ही अवग्रह कहते हैं–तदनन्तर इन्द्रिय पर बैठे हुए प्रज्ञानमन पर वह पदार्थ पहुंचता है–बस, उसे ही ईहा कहते हैं अर्थात् वह मन तर्क वितर्क करता है–यह, यह है या यह है–इस ईहा के ११ भेद हैं । इस द्रष्टा के अनन्तर जब वह पदार्थ संकल्प-विकल्प द्वारा ज्ञान में परिणत होता हुआ बुद्धि पर पहुँच जाता है तो, वही **'अवाय'** कहलाता है–तदनन्तर **'अयमश्वः'**–यह धारणात्मक ज्ञान आत्मा को हो जाता है । इस प्रकार से एक प्रत्यक्ष में पूर्वोक्त १३ व्यापार इतनी शीघ्रता से होते हैं कि उनके होने में थोड़े से सैकण्ड ही खर्च होते हैं । अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि जो द्रष्टा है वही बुद्धि से–इन्द्रियों से एवं मन से बाहर स्थित विषयों के चैतन्य से जब सम्बन्ध करता है तो, इन तीनों चैतन्यों के मेल से प्रत्यक्ष का स्वरूप बनता है ।

वेदान्त में चक्षु को छोडकर बाकी सब इन्द्रियों को **'अप्राप्यकारी'** बतलाया है । केवल चक्षु ही उनके मत में **प्राप्यकारी** है अर्थात् यह बाहर जाकर विषय का स्पर्श करते हैं । बाकी सारी इन्द्रियों के विषय तत्तत् स्थानों में ही आते हैं । यह वेदान्त मत सर्वथा वेद-विरुद्ध है । वैदिक दर्शन के हिसाब से चक्षु भी अप्राप्यकारी ही है । वेद का सिद्धान्त है कि प्रत्येक पदार्थ में एक प्रकार के किरण निकला करते हैं–वे ही आकर नेत्रों पर टक्कर खाते हैं–बस, वहाँ पर बैठा हुआ प्रज्ञा उसे ग्रहण कर प्रत्यक्ष करा देता है । चूंकि वह पदार्थ चक्षु के ऊपर (बाहर) के स्तर पर ही आता है, अतः 'अन्तःकरण का चैतन्य बाहर जाता है–यह हमारा कहना अप्राप्यकारित्व में कोई भी बाधा नहीं पहुँचाता अर्थात् हमने जो बाहर जाना बतलाया है वह वेदान्त का सा नहीं है–अपि तु, चक्षुस्तर पर जाना ही हमारे मत में अन्तः-करण का बाहर जाना है । अन्य इन्द्रियों की तरह चक्षु भी अप्राप्यकारी ही है–इसमें निम्नलिखित श्रुति प्रमाण है—

१–तत्त्वार्थ-सूत्र १।१५ ।

"ग्रहमिद्धि पितुष्परि मेधामृतस्य जग्रभ । ग्रहं सूर्य्य इवाजनि" ॥
"ग्रहं प्रत्नेन मन्मना गिरः शुम्भामि कण्ववत् । येनेन्द्रः शुष्ममिद्दधे" ॥[1]

उपरोक्त कथन से स्पष्ट ही चक्षु का भी ग्रप्राप्यकारित्व ही सिद्ध होता है । ग्रस्तु, अब हम प्रकृत का ग्रनुसरण करते हैं । प्रकृत में हमें यही कहलाना है कि जब इन्द्रियों वा मन के वा बुद्धि के द्वारा द्रष्टा बाहर के पदार्थों से योग करता है तो जैसा उन इन्द्रियों का स्वरूप प्रकृत अथवा विकृत होता है–बस, दर्शन भी वैसा ही होता है । जबकि दर्शन द्रष्टा ग्रौर दृश्य के योग पर निर्भर है तो फिर दर्शन को क्योंकर सत्य बतलाया जा सकता है ? ग्रतः जिसको तुम दर्शन कह रहे हो वह कोई सत् पदार्थ नहीं है । इस प्रकार से 'द्रष्टा, दृश्य एवं दर्शन'–ये तीनों ही सर्वथा मिथ्या एवं कपोल कल्पित पदार्थ हैं । इस प्रकार से जो तुमने इस द्रष्टादि स्वरूप तूल व्यवहार को सत्य मान रखा है, वह भी मूलवत् नितान्त मिथ्या है । जैसा कि गुरुवर श्री ग्रोझा जी ने कहा है—

"द्रष्टा स बुद्धया बहिरिन्द्रयैर्वा बहिः स्थितार्थेष्वपि संनिधत्ते ।
तेषां यथारूपमुदेति योगात् तद्दर्शनं तत्र न सत्यमस्ति" ॥१०॥



### ४-प्रत्यक्षेतरप्रमाणखण्डनम् ।
### प्रत्यक्षेतरप्रमाणखण्डन—

ग्रब तक हमने जगत् के मूल का एवं जगत् का (तूल का) खण्डन किया है । हमने स्पष्ट ही बतला दिया है कि न इस जगत् के मूल का पता है एवं 'द्रष्टा-दृश्य और दर्शन' युक्त जो तुमने तूल (संसार) का स्वरूप मान रखा है–वह भी तुम्हारी मिथ्या भ्रान्ति ही है । इस प्रकार से जगत् सच्चा है और न जगत् का मूल ही । ग्रब हम क्रमशः जगत् प्रसिद्ध प्रत्यक्ष ग्रनुमान शब्दादि प्रमाणों पर विचार करते हैं–जिनसे कि संसार का कार्य्य चलता है एवं जिनको कि ग्रापामर सत्य का स्तम्भ समझते हैं ।

प्रमाण विवेचन के पहले हम उससे सम्बन्ध रखने वाले सत्य का–जो कि प्रमाणैकगम्य है–चाहे वह प्रत्यक्ष हो–ग्रनुमान हो–चाहे शाब्द हो, विचार करते हैं । जिस पदार्थ की संसार में सत्ता है अर्थात् जिसकी अस्ति है वही पदार्थ सच्चा कहा जाता है, परन्तु ठीक इसके विपरीत जिसकी सत्ता ही नहीं है ग्रर्थात् जो ग्रस्ति के ग्रन्तर्गत नहीं है–वही असत्य ग्रर्थात् झूठा कहा जाता है । तात्पर्य्य यही है कि जो है–वह सत्य है एवं जो नहीं है–वह मिथ्या है, यह जगत् में सामान्य परिभाषा प्रचलित है । यहाँ पर भी वही बात समझनी चाहिए अर्थात् चाहे वह ग्रस्ति-प्रत्यक्षादि किसी भी प्रमाण से हो । तो अब यहाँ हमें ग्रस्ति का स्वरूप ढूंढना है । जिसको हम अस्ति कहते हैं–वह उपलब्धि ही कही जाती है ग्रर्थात् जो ग्रस्ति है–

१–ऋग्वेद मं० ८।६।१०-११ ।

उसी की तो उपलब्धि होती है (राहोः शिर इतिवदभेदः) अर्थात् अस्ति और उपलब्धि एक ही चीज है। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

**"नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा ।**
**अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते" ।।**

**"अस्तीत्येवोपलब्धव्यस्तत्त्वभावेन चोभयोः ।**
**अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति" ।।[1]**

अर्थात्, 'अस्ति' यह बोलते हुए अस्ति के अलावा उस वस्तु की उपलब्धि कहाँ ढूंढें ? अर्थात् तुम अस्ति से अतिरिक्त उपलब्धि को नहीं पा सकते और बात है भी यही उचित। जब हम किसी पदार्थ की अस्ति देखते हैं तो वही तो हमें उपलब्ध होता है–अस्ति के अलावा हम और किसे पाते हैं ? अतः अस्ति और उपलब्धि एक ही चीज है। अब उपलब्धि का जरासा और विशकलन करते हैं—

**'यह पदार्थ है'**–यह बुद्धि जो हमारे में हो जाती है, उसे ही उपलब्धि कहते हैं। प्रमा विना प्रमाण के नहीं हो सकती–यह एक शास्त्रीय अटल नियम माना गया है। जहाँ किसी अर्थ का ज्ञान (प्रमा) होता है–वह प्रमाणैकगम्य ही समझना चाहिए। इसी अभिप्राय से गोतम सूत्रों के भाष्यकर्त्ता भगवान् वात्स्यायन महर्षि प्रमाण के सामर्थ्य के विषय में विवेचन करते हुए कहते हैं—

**"प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत् प्रमाणम्" ।।[1]**

तो हमें प्रकृत में यह कहना है कि 'यह पदार्थ है'–ऐसी जो हमारी बुद्धि है–उसे ही तो उपलब्धि कहते हैं। तो बुद्धि जो है–उसे ज्ञान कहते हैं। ज्ञान प्रमा के अन्तर्गत आ जाता है अर्थात् 'यह पदार्थ है–यह मेरी बुद्धि में आ गया'–इतना अंश प्रमा की कोटि में आ जाता है। तो बस, प्रमा विना प्रमाण के हो नहीं सकती। ऐसी हालत में यदि उपरोक्त प्रमारूपा बुद्धि (ज्ञान) में कोई प्रमाण न हो तो फिर सब कुछ मिथ्या ही हो जायगा। तात्पर्य्य इसका यही है कि जिस अस्ति को हमने सत्य बतलाया था–विचार करने से उसका (अस्ति का) स्वरूप 'उपलब्धि' मालूम होता है, उपलब्धि का स्वरूप 'यह पदार्थ मेरी बुद्धि में आ गया'–यह है। यह बुद्धि प्रमा के अन्तर्गत आ जाती है, प्रमा विना प्रमाण हो नहीं सकती, चूंकि इस प्रमा में कोई भी प्रमाण है नहीं–अतः 'अस्तीति धीः' नहीं। 'अस्तीति धी' नहीं तो उपलब्धि नहीं, उपलब्धि नहीं तो अस्ति कोई चीज नहीं–बस, जहाँ अस्ति का उच्छेद हुआ नहीं कि सत्य का उच्छेद हुआ नहीं। अतः हम इसी प्रमाणाभाव हेतु सबको मिथ्या कह सकते हैं। चूंकि आगे हम प्रमाणों का उच्छेद करने वाले हैं–अतः हमारे खयाल से सत्य कोई वस्तु नहीं है–यही समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१–कठोप० २।३।१२-१३।

१–न्यायसूत्र भाष्य १।१।

"यदस्ति तत्सत्यमसत्यमेवं यन्नास्ति तत् प्राहुरथोपलब्धिः ।
अस्तीति धीः सा च प्रमाणसाध्या नास्ति प्रमाणं न ततोऽस्ति सत्यम्" ॥१॥

अब हम प्रमाणों का विचार करते हैं—

**प्रत्यक्ष-अनुमान** और **शाब्द**–इन तीन प्रमाणों से उत्पन्न जो ज्ञान है–वही ग्राह्य होता है–ऐसा लोक-वेद का सिद्धान्त है। जो इन तीनों प्रमाणों में नहीं आता है–उसकी सत्ता नहीं मानी जाती है। इन तीनों में से हमें सर्वप्रथम अनुमान को बतलाना है। जिस तर्क (अनुमान) को तुमने प्रमाण मान रक्खा है–वह तुम्हारी नितान्त भ्रान्ति है। क्योंकि तुम्हारा तर्क तब ही प्रमाण हो सकता है, जबकि वह अकाटच हो, परन्तु हम देखते हैं कि यदि तुमसे ज्यादा योग्यता रखने वाला तार्किक यदि आ जाता है–तो तुम्हारे तर्क से विरुद्ध एवं तुम्हारे से प्रबल तर्क का सहारा ले वह तुम्हारी बात को फौरन काट देता है। उदाहरणार्थ–"एक वकील कहता है कि साहब ! मैं जो कह रहा हूँ–वह फैसला मेरे तर्क के अनुसार व्यवस्थापिका सभा का तथा (लेजिस्लेटिव असेम्बली) के प्रेसीडेण्ट द्वारा किया जा चुका है, चूंकि वही तर्क मैं यहाँ भी मेरे फरीकेन की तरफ से पेश करता हूँ–अतः, उस नजीर के अनुसार फैसले का मेरे माफिक होना ही उचित मालूम पड़ता है। बस, जब इस तर्क को प्रतिवादी सुनता है तो फौरन वह उसके तर्क को काटता हुआ कहता है कि साहब ! यह ठीक है कि जैसा वकील साहब कहते हैं–वैसा ही हुआ होगा, परन्तु उसी व्यवस्थापिकासभा में उसी प्रेसीडेण्ट द्वारा ठीक उस नजीर से विरुद्ध भी कई फैसले किए गये हैं, चूंकि ज्यादा नजीर खिलाफ पाइन्ट की मिलती है–अतः इनकी एक नजीर के आधार पर फैसला उनके मुआफिक न होकर मेरे मुआफिक ही होना चाहिए।" इस प्रकार से दूसरा वकील अपने प्रबल तर्क से उसका खण्डन कर देता है। प्रमाण का यह नियम है कि उसका कभी खण्डन नहीं हो सकता। जबकि तर्क विरुद्ध एवं प्रबल तर्क से काटा जा सकता है–तो ऐसी हालत में तर्क कथमपि प्रमाण नहीं हो सकता। इसी अभिप्राय से महर्षि कणाद तर्क की अप्रतिष्ठा बतलाते हुए कहते हैं—

**"तर्काप्रतिष्ठानात्"**।[1]

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रत्यक्षतस्तर्कत आगमाच्च ज्ञानं प्रमाणत्रयजन्यमिष्टम् ।
प्रत्युत्थितेस्तु प्रतितर्कयोगात् तर्केषु पश्यामि तु न प्रतिष्ठाम्" ॥२॥

इस प्रकार से तर्कप्रमाण वस्तुतः कोई प्रमाण में प्रमाण नहीं है–यह बतला चुके। अब शाब्द-प्रमाण का विचार करते हैं। प्रमाण के विषय में **'तत्सत्त्वे तत्सत्त्वं, तदभावे तदभावः'**—यह अन्वयव्यतिरेकी

---

१–वैशेषिकदर्शन

नियम और समझ लेना चाहिए। इसका तात्पर्य्य यही है कि जिसके होने पर जो पदार्थ सिद्ध होता है एवं जिसके न रहने पर जो पदार्थ सिद्ध न होता है–वही प्रमाण कहलाता है। यदि उसके विना भी कोई वस्तु सिद्ध हो जाती है एवं उसके रहते भी यदि वस्तु सिद्ध नहीं होती है तो वह उस वस्तु के लिए प्रमाण नहीं हो सकता। बस, शाब्द-प्रमाण के विषय में हमें यही बतलाना है—जिस समय कोयल अथवा तोता "दूध ला, सो जा, रोटी ला, क्यों सोता है ?, मेरे पास आ'–इत्यादि शब्द का उच्चारण करता है तो समीप में बैठा हुआ मनुष्य उस तोते के कहे माफिक क्या दूध लाता है ? क्या रोटी लाता है ? क्या वह उसके शब्द के सुनते ही सो जाता है ? हर्गिज नहीं। वह समझता है कि–यह सुआ (तोता) तो यूँ ही बोला करता है–इसके बोलने का कोई तात्पर्य्य थोड़े ही है। इस प्रकार से यहाँ पर शब्द अवश्य सुनाई पड़ता है, परन्तु श्रोता उससे कुछ भी तात्पर्य्य का ग्रहण नहीं करता है। एवमेव जब कोई पागल "मैं बादशाह हूँ", देखो ! भागो-भागो शेर आ रहा है"–इत्यादि शब्द-प्रलापन करता है तो उससे क्या आप शेर का आना एवं उसके बादशाहत का तात्पर्य्य सच्चा समझते हैं ? हर्गिज नहीं–अपि तु, आप "अरे यह तो पागल है–यूँ ही बक-बक करता है"–यह कहकर वहाँ से चलते बनते हैं। यहाँ पर भी शब्द तो है, परन्तु उससे तात्पर्य्य कुछ नहीं निकलता है। तो शब्द है परन्तु तात्पर्य्य नहीं है। इसी प्रकार जब कोई वस्तु सामने रखी होती है तो वहाँ विना शब्द के ही उसका ज्ञान हो जाता है। तो यहाँ ज्ञान है, परन्तु शब्द नहीं। इस प्रकार से–"**तत्सत्त्वे तत्सत्त्वं, तदभावे तदभावः**"–इस प्रमाण-व्याप्तिकोटि से शब्द-प्रमाण बिल्कुल खारिज हो जाता है।

अपि च–विचार करने से तर्क और शब्द-प्रमाण भी तो प्रत्यक्षमूलक ही होते हैं। जब कोई कहता है कि हमने सुना था कि महाराज साहब विलायत पधारे हैं। उस "पधारे थे"–कहने वाले से पूछा जाय कि तुमको कैसे मालूम ? वह कहेगा कि मैंने उससे सुना था–वह कहेगा, मैंने उससे सुना था–वह कहेगा मैंने उससे सुना था–इस प्रकार से होते-होते–जिसने उनको जाते हुए प्रत्यक्ष देखा था–बस, जब उसके पास वह जिज्ञासु पहुँच जाता है तो उसे फिर पक्का विश्वास हो जाता है। इसी प्रकार से जो अनुमान है–वह भी पहले प्रत्यक्ष जब कहीं धूमवह्नि का ग्रहण हो जाता है–तभी केवल धूम से वह्नि का अनुमान हो सकता है। तो कहने का तात्पर्य्य यही है कि आगम और शाब्द दोनों वैसे तो कोई प्रमाण ही नहीं हैं और जबकि दोनों ही हैं भी प्रत्यक्षमूलक ही तो, फिर ऐसी अवस्था में द्रविड़प्राणायाम करके दोनों को मानने की क्या आवश्यकता है ? अतः प्रमाण केवल प्रत्यक्ष ही समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तात्पर्य्यरूपाग्रहणेऽप्यनाप्तप्रलापने शब्द इहाप्रमाणम् ।
प्रत्यक्षमूलौ त्वथ तर्कशब्दौ प्रत्यक्षमेकं तु परं प्रमाणम्" ॥३॥

**५–प्रत्यक्षप्रामाण्यखण्डनम् ।**

प्रत्यक्षप्रामाण्यखण्डन—

अब तक हमने अनुमान और शाब्द-प्रामाण्य का खण्डन कर केवल प्रत्यक्षमात्र को माना था, अब वस्तुतः प्रत्यक्ष प्रमाण भी कोई प्रमाण नहीं है–यह बतलाते हैं—

प्रत्यक्ष का अर्थ है–इन्द्रियजन्य ज्ञान। चक्षु से रूप का प्रत्यक्ष होता है एवं घ्राण से गन्ध का प्रत्यक्ष होता है एवं त्वक् से स्पर्श का प्रत्यक्ष होता है, श्रोत्र से शब्द का प्रत्यक्ष होता है–रसना से रस का प्रत्यक्ष होता है–इस प्रकार से इन्द्रियों के अपने-अपने स्वतन्त्र प्रातिस्विक भिन्न-भिन्न प्रत्यक्ष हैं। चूंकि इनका (रसादि का) अनुभव अनुमान किंवा शब्द की अपेक्षा नहीं रखता अपि तु, हम प्रत्यक्ष ही इनका अनुभव करते हैं, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण अवश्य स्वीकार करना चाहिए–यही कहकर प्रत्यक्ष को प्रमाण माना था। परन्तु अब कहना हमको यह है कि प्रमाण वही हुआ करता है–जो सदा भ्रान्ति रहित एवं सत्यज्ञान करावे। हम यहाँ दृष्टान्तेन केवल चक्षुरिन्द्रिय को ही लेंगे, क्योंकि प्रत्यक्ष का सम्बन्ध और इन्द्रियों की बजाय चक्षुरिन्द्रिय से ज्यादा है।

जिस चक्षुरिन्द्रिय को हमने रूप के प्रत्यक्ष में कारण बतलाकर प्रत्यक्ष-प्रमाण बतलाया है–वह सर्वथा गलत है। यदि प्रत्यक्ष भी प्रमाण होता तो रज्जु सदा रज्जु ही दीखती। परन्तु वही रज्जु उसी चक्षु से कभी सर्प का आभास करवा देता है। वही चक्षु जो सामने एक स्थाणु खड़ा है–उसे पुरुष करके दिखला देता है। इस प्रकार से जो एक ही चक्षु रज्जु को सर्प दिखला रहा है, स्थाणु को पुरुष कह रहा है, ऐसा यह चक्षु प्रमाण क्योंकर आदरणीय हो सकता है? तात्पर्य्य इसका यही है कि प्रत्यक्ष नाम है–इन्द्रियों का तत्तद्विषयों के साथ स्पर्श होकर उन-उन विषयों का ज्ञान। ऐसी अवस्था में रज्जु के साथ चक्षु का स्पर्श होते ही जो एक ज्ञान होता है–वह कभी रज्जु आत्मक ही होता है और कभी सर्पात्मक। चूंकि सत्य बात एक ही हो सकती है–दो नहीं और प्रत्यक्ष होता है दोनों तरह का, इसलिए ऐसा चक्ष (प्रत्यक्ष) प्रमाण हर्गिज नहीं माना जा सकता। गोतम ने जो **'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्'**–यह जो लक्षण माना है–इसमें तो अव्यभिचारि, अव्यपदेश्य–इत्यादि निवेश, जहाँ-जहाँ दोष आता गया है–वहाँ-वहाँ अनुमान से कर दिया गया है, अतः अव्यपदेश्यादि विशेषण अनुमान कोटि के अन्तर्गत हैं–न कि प्रत्यक्ष के। प्रत्यक्ष का अर्थ तो है–जैसा सामने का पदार्थ है–वैसा ही दीख जाना। चूंकि चक्षु से एक ही वस्तु दो प्रकार की दीखती है एवं प्रत्यक्ष का विषय दोनों ही अवस्थाओं में मौजूद है, अतः चक्षु (प्रत्यक्ष) प्रमाण सर्वथा अनादरणीय है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रत्यक्षमप्यस्ति न सत् प्रमाणं तद् रज्जुमाभासयते हि सर्पम्।
स्थाणुं कदाचित् पुरुषं ब्रुवाणं चक्षुः प्रमाणं कथमादृतं स्यात्" ॥१॥

अपि च—प्रत्यक्ष को प्रमाण न मानने में एक ही हेतु नहीं है, किन्तु अनेक हैं–जैसा कि अनेकों उदाहरणों से बतलाया जाएगा–उनमें से एक निम्नलिखित भी उदाहरण समझना चाहिए—

पुरोदृश्यमान वस्तु के जितने बडे आकार का प्रत्यक्ष हमें अपनी प्रातिस्विक अवस्था में हो रहा है, ठीक इसके विपरीत जब चक्षुओं पर अणुवीक्षणयन्त्र (खुर्दबीन) लगा लिया जाता है तो उससे उसी

वस्तु को उस पहले आकार से कहीं विस्तृत करीब-करीब ३० गुणी हम देखने लगते हैं । अर्थात् दूरबीन से वही वस्तु पहले के आकार से ३० गुणी बडी दिखलाई पड़ती है । अब हम पूछते हैं कि यदि प्रत्यक्ष भी प्रमाण होता तो उस एक ही चक्षुस्वरूपप्रत्यक्ष से एक ही वस्तु दो प्रकार की क्योंकर दिखती, परन्तु हम ऐसा द्वैत देखते हैं, चूंकि द्वैत सत्य हो नहीं सकता है, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं कहला सकता–यह हम निस्सन्देह कह सकते हैं । कदाचित् कहो कि साहब ! 'दूरवीक्षण से चूंकि वह वस्तु ३० गुणी बडी दीखती है, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं हो सकता, प्रत्यक्ष प्रमाण के खण्डन के लिए आपका यह हेतु सर्वथा निस्सार है । केवल दूरवीक्षण की दलील से प्रत्यक्ष प्रमाण का खण्डन नहीं हो सकता । क्योंकि यदि वह वस्तु ३० गुणी दीखती है तो इसमें यन्त्र कारण है, न कि चक्षु (प्रत्यक्ष), अन्यथा तुम्हारे हिसाब से तो जब आँख मिच जाए तो फिर प्रत्यक्ष ही नहीं होता है–यही सिद्ध होगा । तात्पर्य्य यही है कि इसमें चक्षु का क्या दोष है जो कि वह वस्तु ३० गुणी दिखने लगती है, अतः हमारे ख़याल से दूरवीक्षण के हेतु से प्रत्यक्ष का खण्डन हो नहीं सकता"–इस प्रश्न का उत्तर हम पहले ही दे आए हैं कि "दूरवीक्षण से वह ३० गुणा दिखलाई पड़ता है, अतः यह ज्ञान व्यभिचारि है-इसीलिए यह प्रत्यक्ष की कोटि में नहीं आ सका"–यह तो तुम्हारा अनुमान है–न कि प्रत्यक्ष । प्रत्यक्ष का तो सीधा सा अर्थ है–पुरोदृश्यमान से इन्द्रिय का सम्बन्ध होकर उसका ज्ञान हो जाना । इसमें दूरवीक्षण का हेतु बतला कर प्रत्यक्ष प्रमाण को सच्चा ही बतलाने में तुम्हारे पास क्या सुबूत है ? अतः हमारे ख़याल से चूंकि वही नेत्र चाहे दूरवीक्षण से देखता है–चाहे विना यन्त्र के देखता है–यदि पुरोदृश्यमान पदार्थ कभी बडा और कभी छोटा दिखलाई पड़ता है तो ऐसा मिथ्या ज्ञान कराने वाला चक्षु कथमपि प्रमाण नहीं हो सकता । अपि च–हम अभ्युपगमवाद स्वीकार करते हुए दूरवीक्षण प्रयुक्त तुम्हारे हेतु को मान लेते हैं–तभी प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं हो सकता । क्योंकि जैसे दूरवीक्षण एक यन्त्र है–वैसे ही चक्षु भी तो एक प्रकार का प्राकृतिक यन्त्र ही है । इस यन्त्र का जब एक कोना दाब दिया जाता है तो अन्यान्य दृष्टि से अन्यथा देखा हुआ एक ही पदार्थ कभी दो-दो दीख पड़ता है । अर्थात् नेत्र को जब मोड़ देते हैं तो एक ही वस्तु दो-दो दिखाई देने लगती है । जबकि विना यन्त्र के भी यह परिस्थिति है तो ऐसी हालत में प्रत्यक्ष क्योंकर प्रमाण हो सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पश्यामि यन्त्रैरणुवीक्षणादिभिस्त्रिंशद्गुणं वस्तु कदापि विस्तृतम् ।
यन्त्रं हि चक्षुस्तत ईक्ष्यते क्वचिच्चैकं द्विधाऽन्यान्यदृशान्यथेक्षितम् ''॥२॥

अपि च—जिस समय सूर्य्य प्रचण्डरूपेण तपता है तो उस समय उस सूर्य्य की किरणें मरुस्थल (रेगिस्तान) में जब पड़कर प्रतिफलित होती हैं तो ऊपर से आती हुई किरणों से जब प्रतिफलित होने वाली किरणों का संघर्ष होता है तो वहाँ पर उन दोनों किरणों के संघर्ष से लहर पैदा हो जाती है–बस, इसे ही **मृगमरीचिका** कहते हैं । तो जो चक्षु पूर्वोक्त मरुस्थल में उत्पन्न मरीचिका में जहाँ पर की पानी का सर्वथा अभाव है–ऐसे स्थान पर पानी का प्रत्यक्ष करवा देता है–जो कि सर्वथा मिथ्या है एवं जो कि चक्षु जो स्वच्छ आकाश है–उसे नीला दिखलवा देता है एवं जो चक्षु एक बडे भारी पदार्थ को कुछ दूर जाकर देखने से अत्यन्त छोटा देखने लगता है । क्या ऐसा मिथ्या ज्ञान कराने

वाला चक्षु प्रमाण हो सकता है ? हर्गिज नहीं । यदि ७ (सात) दरवाजे ठीक एक नाप से, एक स्वरूप से बनाए जाएँ एवं इसी प्रकार १०–२० स्तम्भ एक सीध में यदि एक स्वरूप के बनाए जाएँ, तदनन्तर उन दरवाजों का एवं स्तम्भों का दूर खड़े रहकर यदि प्रत्यक्ष किया जाए तो पहला दरवाजा जो कि समीप में है–सबसे बडा दीखेगा, दूसरा उसके पेट में दीखेगा, तीसरा दूसरे के पेट में दीखेगा । इस प्रकार से अन्तिम दरवाजा सबसे छोटा दिखलाई पड़ेगा । बस, यही बात स्तम्भ के विषय में भी समझनी चाहिए । तो तात्पर्य्य यही है कि जो चक्षु समानाकृति वस्तु को एक से एक जुदा की तरह का दिखलाता है–वह चक्षु क्योंकर प्रमाण हो सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मरुस्थलोद्रिक्तमरीचिकायामनम्भसि प्रज्ञपयत्यपो यत् ।
खमच्छमाभासयते च नीलं महच्च दूरस्थितमीक्षतेऽणु" ।।३।।

अपि च—उसी एक ही मनुष्य को–कभी बच्चा, कभी जवान, कभी वृद्ध–इस प्रकार समय-समय के भेद से अन्यान्य काल में एक ही चक्षु नाना प्रकार से ग्रहण करवाता है, अर्थात् वही चक्षु कभी उसे बच्चा करके प्रत्यक्ष करवाता है, कभी तरुण करके एवं कभी वृद्ध करके–इस प्रकार से जबकि एक अस्तिमद् वस्तु में चक्षु अपना ठीक ज्ञान नहीं कर सकता, अर्थात् जो मनुष्य सत्तावान् है–उसके विषय में भी जब इसे नाना प्रत्यक्ष करवाने का सौभाग्य है तो फिर ऐसी हालत में इन्द्रिय नाम का प्रमाण क्योंकर हो सकता है ? एक ही पुस्तक को यदि हम कभी काली देखें, कभी नीली देखें, कभी पीली देखें–तो फिर कैसे प्रत्यक्ष का विश्वास किया जा सकता ? इस प्रकार जब एक ही चक्षु एक ही मनुष्य को नाना प्रकार का दिखलाता है तो ऐसी अवस्था में क्या कोई समझदार आदमी प्रत्यक्ष को प्रमाण मानने के लिए तय्यार होगा ? हर्गिज नहीं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तमेव बालं तरुणं च वृद्धं भूयोविधं ग्राहयतेऽन्यकाले ।
यस्यास्तिमद्वस्तुनि न प्रपत्तिस्तदिन्द्रियं नाम कथं प्रमाणम्" ।।४।।

अपि च—प्रातः सन्ध्याकाल में एवं सायं सन्ध्याकाल में हम उस एक ही सूर्य्य के बिम्ब को विस्तृत एवं बडा (७ अङ्गुल के व्यासवाला) देखते हैं एवं जब सूर्य्य मध्याह्न में आकाश के मध्यभाग में आ जाता है तो ठीक उसके विपरीत छोटा (६ अङ्गुल के व्यासवाला) और सफेद देखते हैं । इस प्रकार से एक ही सूर्य्य उस एक ही चक्षु से कभी बडा और लाल दिखलाई पड़ता है एवं कभी छोटा और सफेद दिखलाई पड़ता है । इस प्रकार से यह जो द्वैध है–वह कथमपि सत्य नहीं हो सकता । क्योंकि सत्य एक ही वस्तु है–न कि दो । यदि सफेद और छोटा ही दीखता, तब भी सत्य व्यवहार हो सकता था और यदि लाल और बडा दीखता तब भी हम प्रत्यक्ष प्रमाण को सत्य कह सकते थे । परन्तु दोनों तरह का दीखता है, अतः न सफेद सत्य है–और न लाल । बस, इसीलिए हम स्पष्ट शब्दों में कह सकते हैं कि जिस चक्षु को तुम प्रमाण मानना चाहते हो–वह सर्वथा झूठा प्रत्यक्ष करवाने वाला है, अतएव प्रत्यक्ष कथमपि प्रमाण नहीं हो सकता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सन्ध्याद्वये विस्तृतबिम्बमर्कं रक्तं च मध्याह्नगतं तु ह्रस्वम् ।
शुभ्रं च पश्यामि न सत्यमेतद् द्वैधं ततश्चक्षुरलीकदर्शि" ।।५।।

अपि च—किसी भी स्थान पर ठीक दो अङ्गुलयुक्त आकाश (पोल) के व्यवधान में दो छादक (अंगुली वगैरह) यदि स्थिर कर दिए जाते हैं एवं उन दोनों छादकों के (जो कि दोनों तरफ ठीक परिमाण से एक सीध से एक नाप से स्थिर हैं) बीच में रखा हुआ जो दीपक है—वह विना किसी आवरण के होते हुए भी उसी समय अदृश्य हो जाता है। तात्पर्य्य इसका यही है कि बीच में एक दीपक रखो जो कि छाद्य है—अर्थात् जिसे कि गायब करना है, उस दीपक के दो अंगुल दक्षिण तरफ हटकर एवं दो अंगुल उत्तर की तरह हटकर दोनों तरफ एक करीने से एवं एक नाप से दो छादक (जो कि छाद्य के आकार से बडे हों) स्थिर कर दें—बस, जहाँ छादक दीपक के दोनों तरफ आए कि दीपक अदृश्य हुआ। इसी प्रकार सुपारी-पत्र पर लिखा हुआ अक्षर-ध्रुव वगैरह नक्षत्र सब अदृश्य हो सकते हैं। इसमें इतना अवश्य होता है कि यदि छाद्य से छादक बडा होता है तभी यह प्रत्यक्ष होता है—अन्यथा नहीं। अस्तु, प्रकृत में हमें यह बतलाना है कि एक जो दीपक था जो कि छादकों के कारण अदृश्य हो गया, वह दोनों के अन्दर क्योंकर छुप गया ? क्योंकि एक ही वस्तु अलग-अलग रहने वाली दो वस्तुओं में क्योंकर जा सकती है ? या तो वह दक्षिण छादक में जा सकती है या उत्तर में। ऐसी हालत में दोनों में से एक के नीचे तो उसका प्रत्यक्ष होना चाहिए। अर्थात् यदि दक्षिण में चली गई है—तो उसका प्रत्यक्ष उत्तरभाग से होना चाहिए और यदि उत्तर में चली गई है तो दक्षिणभाग से दीपक दिखाई देना चाहिए। परन्तु हम दोनों ही तरफ से दीपक को गायब देखते हैं। इस प्रकार से यद्यपि एक वस्तु (दीपक) पृथक्-पृथक् एककालावच्छेदेन दोनों छादकों में नहीं जा सकती है, यही सत्यव्यवहार लोक में प्रचलित है, तथापि हम इस सत्यव्यवहार से ठीक विपरीत क्रिया (दीपक के अदृश्य होने की) देख रहे हैं, अतः ऐसी अवस्था में मिथ्या ज्ञान कराने वाला यह चक्षु क्योंकर प्रमाण हो सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ये द्वयङ्गुलप्रायखविप्रकृष्टे द्वे छादके क्वापि तदन्तराले ।
दीपः स्थितोऽनावरणोऽप्यदृश्यो नैकः पृथक् छादकदेशगः स्यात्" ।।६।।

अपि च—हम तुम से पूछते हैं कि तुम पदार्थस्वरूप को जिस प्रकार का देखते हो—वह तुम देख रहे हो—वैसा ही है, इसमें तुम क्या सुबूत रखते हो ? जरा यह तो बतलाओ। तुम कहते हो कि साहब ! यह वस्तु काली है—हम पूछते हैं कि तुम क्या सुबूत रखते हो कि यह काली है। कदाचित् कहो कि साहब ! हमें यह काली ही दीखती है, अतः यह काली ही है—हम कहेंगे कि साहब ! जो आदमी सामने खड़ा हुआ है जिसकी कि आँखे पीली सी नजर आ रही है—वह तो इसे पीली बतलाता है। अब बतलाओ ! तुम्हारी सच या उसकी ? चूँकि सच एक हो सकती है—दोनों नहीं। दीखती है—दोनों, अतः दोनों ही मिथ्या हैं। यदि पदार्थसत्ता में (अस्ति) तुम्हारे पास कोई प्रमाण हो तो बतलाओ ? चूँकि कोई प्रमाण तुम बतला नहीं सकते, अतः 'सर्वं नास्ति' अर्थात् सब झूठा एवं कपोल कल्पित है—यह हम

कह सकते हैं। कदाचित् तुम उन पदार्थों का मिथ्यात्व सहन न कर उनका अस्तित्व मानने हो तो हमारा तुम से फिर वही प्रश्न है कि इस अस्तित्व में प्रमाण क्या है, सो बतलाओ ? चूँकि प्रमाण प्रत्यक्ष-अनुमान एवं शाब्द तीन तरह के तुमने बतलाए थे-तीनों को ही हम मिथ्या बतला चुके, अतः प्रमाणाभावात् तुम किसी की भी अस्ति नहीं बतला सकते। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यथा तु यत् पश्यसि तत्तथास्ति प्रमाणमस्मिन् वद किं तवास्ति।
यत्तो प्रमाणं वद तत् प्रमाणं नास्त्यस्ति वा तत्र च किं प्रमाणम्" ॥७॥

'प्रमाण का कार्य होता है-प्रमा (ज्ञान) को उत्पन्न कराना'। प्रमाण प्रमा को उत्पन्न करा चरितार्थ हो जाता है। तो जबकि प्रमा का उत्पन्न होना ही प्रमाण का होना साबित हो जाता है तो ऐसी अवस्था में जब हम किसी पदार्थ का प्रत्यक्ष करते हैं तो उसका ज्ञान **'अस्तीति धीः'**-हमें हो जाता है। अर्थात् हमें उसके ज्ञान का अनुभव हो जाता है कि यह पदार्थ है। जबकि उसका **'अस्तीति'**-इत्यकारक ज्ञान हो जाता है तो फिर 'इस अस्ति में प्रमाण नहीं है'-यह तुम नहीं कह सकते। क्योंकि प्रमा का हो जाना ही तो प्रमाण का सिद्ध हो जाना है। जबकि हमें अपने आप खुद को उसका ज्ञान हो गया तब फिर "प्रमाण नहीं है, अतः **अस्ति** नहीं मानी जा सकती-यह कहकर सत्यत्व का खण्डन करना केवल आपातरमणीय है"-इस प्रकार से कदाचित् कोई पूर्वोक्त कथन से सत्यत्वस्थापन करना चाहे तो यह उसकी भारी भूल है। क्योंकि हमारा विवाद इसमें नहीं है कि उसे ज्ञान ही नहीं होता है। नहीं ! नहीं !! वह जो पदार्थदर्शनस्वरूप प्रत्यय है-वह अपने स्वरूप को अवश्य बतला देता है। तात्पर्य्य यही है कि वह प्रत्यय अपने स्वरूप को तो अवश्य बतला देता है-जो कि ज्ञानस्वरूप है, परन्तु उस ज्ञान में जो विषय (घटपटादि) हैं-उनका रूप बतलाने में वह सर्वथा असमर्थ है। प्रकृत में प्रश्न चल रहा है-सत्ताविषयक घटपटादि विषय का। दर्शन-प्रमाण से जो प्रत्यय हुआ वह तो अपने आपका ज्ञान कराकर चरितार्थ है-अब उस ज्ञान का विषय जो घटादि हैं-उनकी सत्ता में एवं रूप में क्या प्रमाण है ? बस, प्रश्न तो हमारा यही है। अथवा हम तो यहाँ तक कहते हैं कि जिसको तुम स्वप्रत्यय बतलाते हो-उस खुद स्वप्रत्यय की भी यथार्थता में क्या प्रमाण है ? अर्थात् वह प्रत्यय अपने स्वरूप को यथार्थ में जैसा उस प्रत्यय का स्वरूप है-वैसा ही बतला देता है-इसमें भी क्या प्रमाण है ? प्रत्यय होता है, एतावन्मात्र में-प्रमा कराने वाले प्रमाण की प्रमाणता चरितार्थ है। अब वह प्रत्यय भी वस्तुतः ठीक ही है एवं उस प्रत्यय (ज्ञान) के आश्रित अर्थ की सत्ता भी है ही-इसमें आप क्या प्रमाण रखते हैं ? अतः **'सर्वं संदिग्धम्'**-यह हम दावे के साथ कह सकते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आत्थ प्रमाणं निजप्रत्ययं चेत् स प्रत्ययः स्वं ननु वक्ति रूपम्।
नार्थस्य रूपं न यथार्थतां वा स्वस्मिन् प्रवक्तीति न तत् प्रमाणम्" ॥८॥

जो मौलिक प्राण है-उनको वेद में ऋषि कहा गया है-यह ऋषि जिनको कि हम आगे प्राण शब्द से व्यवहार करेंगे-अनन्त हैं-जैसा कि श्रुति कहती है—

"विरूपास इदृषयस्त इद्गम्भीरवेपसः ।
ते अङ्गिरसः सूनवस्ते अग्नेः परि जज्ञिरे" ॥[1]

पूर्वोक्त श्रुति से स्पष्ट ही प्राणानन्त्य सिद्ध हो जाता है। कहने का तात्पर्य्य यही है कि श्रुति प्रामाण्य से यद्यपि हम अनन्त प्राणों की सत्ता मानते हैं, किन्तु उन अनन्त प्राणों में से हमारे शरीर में पाँच ही प्राण अपनी-अपनी प्रातिस्विक इन्द्रियों के साथ योग करते हैं–यह हम प्रत्यक्ष देखते हैं। उन पाँचों प्राणों के और इन्द्रियों के योग से पाँच ही अपूर्व ज्ञान तत्क्षण ही नये उत्पन्न होते हैं। जिस समय इन्द्रिय का और सामने स्थितप्राण का योग होता है–तो इस इन्द्रियप्राण और इन्द्रियस्थानस्थित प्रज्ञा के मेल से एक तात्कालिक नया स्वरूप उत्पन्न होता है, जो कि इनके योग के पहले सर्वथा न था। मिर्च में जो चरचराटपन मालूम होता है, बूरे में जो मिठास मालूम होता है, रूप में जो हरितादि वर्ण प्रतीत होते हैं, गुलाब वगैरह के पुष्प में जो गन्ध मालूम होता है, वायु में जो स्पर्श मालूम होता है, विश्वास करो कि न मिर्च में चरचराट है–न बूरे में मिठास है, न काला-पीला–इत्यादि कोई रूप है, न गुलाब में गन्ध है, न वायु में स्पर्श है, किन्तु है ये सारे प्रपञ्च प्राण और प्रज्ञा और इन्द्रिय के मेल में।

जिस प्रकार से नीबू का स्वाद जो कि अब तक खट्टा प्रतीत होता था, बूरा, कालीमिर्च, इलायची एवं केवड़ा अर्क डालते ही चारों-पाँचों चीजों के संमिश्रण से एक अपूर्व ही नया जायका उत्पन्न हो जाता है–जो न नीबू में था–न बूरे में था, न मिर्च में था और न इलायची में था। ठीक इसी प्रकार गन्ध-रस-रूप-स्पर्श-शब्दादि जो कुछ तुम देख रहे हो–वह उन-उन पुष्पादि पदार्थों में सर्वथा नहीं है–अपि तु, उनके भिन्न-भिन्न जाति वाले प्राणों के मेल से एवं इन्द्रिय और प्रज्ञा के मेल से इन गन्धादि की अपूर्व तात्कालिक उपपत्ति होती है, जो कि न प्राण में थी, न प्रज्ञा में थी, न इन्द्रिय में थी। इसी प्रकार से यह भी विश्वास करो कि न आग में ताप (गर्मी) है और न जल में सर्दी है। है गर्मी और सर्दी–अग्नि और शरीर के सम्बन्ध में एवं जल और शरीर के सम्बन्ध में। जब अग्नि का और शरीर का सम्बन्ध होता है–तो जो गर्मी–न आग में थी–न शरीर में थी–वही उन दोनों के संमिश्रण से उत्पन्न हो जाती है। वह गर्मी क्या चीज है ? यह बतला देते हैं–वैदिक सायन्स के अनुसार सुख-दुःख का अनुभव करने वाला एक प्रज्ञा प्राणी के सर्वाङ्ग शरीर में नाखून और केशों को छोडकर व्याप्त रहता है–**आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यः**।

जिस समय मनुष्य अग्नि के समीप बैठता है–उस समय आग्नेय प्राण इसके शरीर में प्रवेश करता है, चूंकि आग्नेय प्राण स्वभाव से ही विशकलनधर्म्मा है, अतः वे इस शरीर की त्वचा में प्रवेश कर उसे फाड़ना शुरु करते हैं–बस, उस स्थान पर भरा हुआ प्रज्ञा भी चर्म्म के साथ-साथ फटता है–बस, इस फटने से जो वेदना होती है–उसे ही गर्मी कहते हैं। इस प्रकार से जो आप्य (सौम्य) प्राण

१–ऋग्वेद मं० १०।६२।५।

है-वह स्वभाव से ही संकुचितधर्म्मा है, अतः इसके स्पर्श से जब चर्म संकुचित होता है-तो साथ ही में उस स्थान का प्रज्ञा भी सिकुड़ता है-बस, इस सिकुड़ने की जो वेदना है-उसे ही सर्दी कहते हैं। एवमेव न सूई में वेदना है-न पैर में-न काँटे में वेदना है-न पैर में-न चाकू में काटने का धर्म्म है-न पैर में, है केवल दोनों के संयोग में। तात्पर्य्य यही है कि ऊपर-नीचे, पूर्व-पश्चिम, उत्तर-दक्षिण, काल, संख्या, परिमाण पृथक् संयोग विभाग-परत्व-अपरत्व-गुरुत्वादि जितने भी धर्म्म तुम देखते हो वे सब तात्कालिक हैं, अतएव असत् हैं। अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि इन्द्रिय-प्रज्ञा और प्राणों के योग से तात्कालिक पांच ज्ञान उसी समय उत्पन्न होते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्राणान् बहून् भिन्नविधान् प्रतीमः किन्त्वेषु पञ्चैव यदिन्द्रियैः स्वैः।
युञ्जन्ति तद्योगवशादपूर्वज्ञानानि पञ्च क्षणमुद्भवन्ति" ॥९॥

वे ज्ञान जिनको कि इन्द्रियार्थ भी कहते हैं, कौन-कौन से हैं ?-यह बतलाते हैं—

घ्राणेन्द्रिय का गन्ध-रसनेन्द्रिय का रस-चक्षुरिन्द्रिय का रूप-श्रोत्रेन्द्रिय का शब्द-त्वगिन्द्रिय का स्पर्श, बस, ये गन्ध-रस-रूप-शब्द और स्पर्श-ये पाँचों ज्ञान तत्तदिन्द्रियों से (प्राण-प्रज्ञा-इन्द्रियों के संयोग से) उत्पन्न होने वाले समझने चाहिएँ। ये पाँचों ही इन इन्द्रियादि के मेल के पहले सर्वथा नहीं थे। परन्तु सर्वथा असत् होते हुए भी जो कि अर्थ आज भी अदृश्य ही हैं अर्थात् जिस मौलिक प्राण से ये गन्धादि बनते हैं-वह गन्धादि के बन जाने पर आज भी अदृश्य ही हैं-ऐसे अदृश्यार्थ के मेल से एवं प्रज्ञा और इन्द्रिय के सम्बन्ध से उसी समय नये क्लृप्त होते हैं। अर्थात् तात्कालिक पैदा होते हैं। इस प्रकार से अदृश्यार्थ का एक तात्पर्य्य तो मौलिक प्राणपरक समझना चाहिए, दूसरा तात्पर्य्य इसका यह भी हो सकता है कि गन्धरसरूपादि जितने भी इन्द्रियार्थ हैं-वे सब अनुभूत होने पर भी अदृश्य ही रहते हैं-अर्थात् उनके अनुभव के बाद में भी हम उनका आकार-स्वरूप-चिरपराटादि के जायके का स्वरूप बतलाने में सर्वथा अशक्त हैं-बस, ऐसे अदृश्यार्थ एवं प्रज्ञा (बुद्धि) और इन्द्रिय के मेल से एक तीसरा नया ही तात्कालिक अर्थ उत्पन्न होता है-जिसे कि तात्कालिकत्वेन हम इनको सत्य नहीं कह सकते। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञानानि गन्धो रसरूपशब्दस्पर्शा इमानीन्द्रियजानि पञ्च।
असन्ति तानि प्रतिभान्ति तत्रादृश्यार्थबुद्धीन्द्रिययोगक्लृप्त्या" ॥१०॥

हमने बतलाया है कि प्रज्ञा और प्राण और इन्द्रिय के सम्बन्ध से एक तीसरा तात्कालिक नया इन्द्रियार्थ उत्पन्न होता है-जो कि पहले सर्वथा न था। अब यहाँ पर इन तीनों से उत्पन्न जो रस-गन्ध-स्पर्श-इत्यादि इन्द्रियार्थ हैं-इनमें कितना एवं कौनसा हिस्सा प्रज्ञा का है एवं कौनसा प्राण का है एवं कौनसा एवं कितना इन्द्रिय का है-इस प्रकार से उस अर्थ में जो बुद्धि (प्रज्ञा) है एवं जो प्राण है एवं जो इन्द्रिय है-उनको पृथक्-पृथक् हम पहचानना चाहें तो यह बात सर्वथा असंभव है। तात्पर्य्य यही है

कि हम जिस अर्थ का अनुभव करते हैं–जिसमें कि तीनों मिले हुए हैं, नहीं बतला सकते–इसमें प्रज्ञा कौन है ? प्राण कौन है ? एवं इन्द्रिय कौन है ? अपि तु, अर्थ में ये तीनों ही उन्मुग्ध रहते हैं। जिस प्रकार से एक इन्द्रिय अपने अर्थ को छोडकर दूसरे इन्द्रिय के अर्थ को ग्रहण नहीं करती, अर्थात् चक्षु रूप को छोडकर शब्द-गन्ध-रस एवं स्पर्शार्थों का ग्रहण नहीं करता, घ्राण गन्ध को छोडकर रूप-शब्द-स्पर्शार्थ का ग्रहण नहीं करता, श्रोत्र शब्द को छोडकर रूप-रस-गन्ध-स्पर्श का ग्रहण नहीं करता एवं त्वक् स्पर्श को छोड करके जिस प्रकार अन्येन्द्रियों के अर्थ-गन्ध-रूप-रस-शब्दों का ग्रहण नहीं करता तथैव पाँचों ही इन्द्रिएँ पुरोदृश्यमान अपने-अपने प्राण के अलावा और किसी प्राण का भी ग्रहण नहीं करती हैं। उदाहरणार्थ जब हम मिर्च खाते हैं तो उस मिर्च में अनन्त प्राण भरे हुए हैं–यह मानना पड़ेगा। कोई प्राण चिरपराहट पैदा करने वाला है, कोई प्राण उसके लाल रूप को उत्पन्न करने वाला है–कोई प्राण उसके आकार को उत्पन्न करने वाला है–कोई प्राण चुरमट शब्द को उत्पन्न करने वाला है, तात्पर्य्य यह है कि उसमें भिन्न-भिन्न जाति के अनन्त प्राण रहते हैं। बस, यही प्राणानन्त्य प्रत्येक पदार्थ में समझना चाहिए। तो प्रकृत में हमें यह बतलाना है कि जिस समय चक्षु स्थित प्रज्ञा का एवं चक्षुरिन्द्रिय का एवं उस सामने स्थित प्राण का जब परस्पर योग होता है तो वह चक्षुरिन्द्रिय उस वस्तु में रहने वाले उसी प्राण को पकड़ेगा जो कि केवल रूप को उत्पन्न करने वाला है। हालांकि उसमें चरपराहट पैदा करने वाला भी प्राण है, परन्तु उसे वह हर्गिज नहीं छूएगा। जिस समय हम पापड़ खाते हैं–उस समय शब्द का अनुभव कान कर रहे हैं–स्पर्श का अनुभव त्वचा कर रहा है। स्वाद का अनुभव रसना कर रही है, गन्ध का अनुभव घ्राण कर रहा है। गरज यह है कि एक ही पापड़ से भिन्न-भिन्न इन्द्रिएँ अपने-अपने प्रातिस्विक अर्थों का ग्रहण कर लेती है। यह बात तभी हो सकती है जबकि चरपराहट के प्राण को रसना ही लेती है, रूप के प्राण को चक्षु ही लेता है। इस प्रकार का प्राणभेद माना जाए। तो बस, कहने का सारांश यही है कि जिस प्रकार इन्द्रिय अन्येन्द्रिय के अर्थ को ग्रहण नहीं करती–तदवत् पाँचों ही इन्द्रिएँ अपने प्राण को छोडकर उसी वस्तु में रहने वाले अन्य प्राणों का स्पर्श भी नहीं करती। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"या बुद्धिरत्रास्ति यदीन्द्रियं वा प्राणाश्च ये तान्न पृथक् प्रतीमः।
अन्येन्द्रियार्थान्न यथा तथान्यान् प्राणान्न पञ्चापि भजन्ति खानि" ॥११॥

गन्ध-रूप-रस-शब्द-स्पर्शादि 'गुण' कहलाते हैं एवं पृथिव्यादि 'गुणी' (द्रव्य) कहलाते हैं। तो इन गन्धादि गुणों से जो गुणी घट-पट-मिर्च-पुष्पादि प्रतीत होते हैं–उस घटादि विषयक ज्ञान को हम पार्ष्टिकज्ञान मानते हैं–जिसे कि अवाय (अवगम) कहते हैं। तात्पर्य्य यही है कि पहले इन्द्रिय अपने अर्थों (गन्धादि) के साथ सम्बन्ध करता है–तदनन्तर उन-उन अर्थों से समवाय संनिकर्ष से रहने वाले जो घटपटादि द्रव्यपदार्थ हैं–उनका प्रत्यक्ष होता है। इस प्रकार से गुणों से गुणी की (द्रव्य) प्रतीति जो होती है–वह पार्ष्टिक होती है–यह सिद्धान्त समझना चाहिए। नैय्यायिक मतानुसार पहले इन्द्रिय का द्रव्य से संयोग होता है–तदनन्तर द्रव्य में समवाय संनिकर्ष से रहने वाले रूप का प्रत्यक्ष होता है, तदनन्तर संयुक्तसमवेतसमवायसंनिकर्ष से रूपत्व का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रकार से घट के प्रत्यक्ष

में नैय्यायिकों ने षोढा संनिकर्ष मान रखे हैं । इस प्रकार से ,"द्रव्यों में इन्द्रिय-संनिकर्ष से प्रत्यक्ष होता है"-यह जो नैय्यायिक कहते हैं-क्या उनका ऐसा कहना प्रलाप नहीं है ? विश्वास रखो । नैय्यायिक के कथनानुसार इन्द्रिय का द्रव्य के साथ सन्निकर्ष त्रिकाल में भी नहीं होता है, होता है इन्द्रियार्थ गन्धरसादि के साथ । भगवान् गोतम ने इन्हीं गन्धादि पाँचों को ही इन्द्रियार्थ बतलाए हैं-न कि द्रव्य को । यदि इन्द्रिय का साक्षात् सम्बन्ध तुम्हारे मतानुसार द्रव्य के ही साथ होता तो सूत्रकार द्रव्य को ही इन्द्रियार्थ बतलाते । अतः पूर्वोक्त न्यायमत सूत्रविरुद्ध एवं विज्ञानविरुद्ध है, अतएव त्याज्य है, अतः यह सिद्धान्त समझना चाहिए कि पहले इन्द्रियों का उनके अर्थ गन्धादि के साथ सम्बन्ध होता है-तदनन्तर द्रव्य का पार्ष्टिकज्ञान ही होता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एतैर्गुणैर्ये गुणिनः प्रतीतास्तं प्रत्ययं पार्ष्टिकमेव मन्ये ।
द्रव्येषु यत्त्विन्द्रियसंनिकर्षात् प्रत्यक्षमाहुः स न किं प्रलापः" ॥१२॥

प्रज्ञा, प्राण और इन्द्रिय के योग से उत्पन्न होने वाले जो यौगिक गन्ध-रस-रूप-स्पर्शादि धर्म्म हैं, वे सब इन्द्रिय से उत्पन्न होने वाले कहलाते हैं । 'त्र्यात्मकत्वात्तुभूयस्त्वादितिवत्' । इस प्रकार से इन धर्म्मों से और जो इतर रूढ धर्म्म हैं-उनसे समुच्चय को प्राप्त होकर जो एक गुणों का समूह है-बस, उस गुणसमष्टि को ही प्राणी कहते हैं, जो कि इन्द्रियों से सर्वथा नहीं पहचाना जाता हुआ केवल विवेक से ही पहचाना जाता है अर्थात्-इन्द्रियार्थ की तरह इसके प्रत्यक्ष नहीं दीखने पर भी चूँकि इनका भोक्ता अलग कोई अवश्य होना चाहिए जो कि -'अहं प्रत्ययैकगम्य है'-इस विवेक से जो कि सर्वेन्द्रियप्रमाणों का सरताज है, ऐसे एक स्वतन्त्र प्राणी की सत्ता अवश्यमेव स्वीकार करती पड़ती है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ये यौगिका रूपरसादिधर्मास्ते ह्यक्षजास्तैरितरैश्च रूढैः ।
समुच्चयोऽनेकगुणाकरोऽयं प्राणीत्यनक्षादविदन् विवेकात्" ॥१३॥

तत्तदिन्द्रियों के स्थान में ही पैदा होने वाले जो गन्ध-रस-रूपादि हैं-वे उसी क्षण में उत्पन्न होते हैं-यही सिद्धान्त समझना चाहिए । यह सिद्धान्त समझो कि इस इन्द्रियों के योग के पहले वे रूप-रसादि-भाव सर्वथा नहीं हैं । उसी का स्पष्टीकरण करते हैं कि इन्द्रिययोग के पहले वे सर्वथा असंभव ही हैं-यही समझना चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तदिन्द्रियस्थानसमुद्भवास्ते गन्धादयस्तात्क्षणिका हि भावाः ।
न सन्ति रूपाणि तु तानि पूर्वाण्यसंभवादिन्द्रिययोगतः प्राक्" ॥१४॥

जो कि भाव यौगिक नहीं है-अपि तु, शरीर में पहले ही से रूढ हैं, (अर्थात्-चक्षुश्रोत्रादि ११ इन्द्रियाँ) जिनके कि योग से यौगिक-भाव (गन्धरूपादि) की सिद्धि होती है, यद्यपि, इन यौगिक-भावों को इन्द्रियाँ आज प्रत्यक्ष अनुभव कर रही हैं, अर्थात्-जो कि गन्धादि नहीं थे-उनका आज ये इन्द्रियाँ

प्रत्यक्ष कर रही हैं, परन्तु इस पर भी मजा यह है कि पहचानने पर भी आज भी उन गन्धादि को स्वरूप से वे इन्द्रियाँ सर्वथा नहीं पहचानती हैं। अर्थात्–मिर्चादि का स्वाद कैसा है? किमाकारक है? यह आज भी इन्द्रियाँ नहीं बतला सकतीं। जाने दो गन्धादि को–अपि तु, ये इन्द्रियाँ तो अपने स्वरूप को भी तो नहीं पहचानती जिनको कि दूसरी वस्तु को पहचानने का गर्व है। इस प्रकार से जो स्वयं अन्धा है–वह क्योंकर दूसरे को मार्ग दिखा सकता है, अतः सिद्धान्त समझना चाहिए कि प्रत्यक्ष कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि जिनको तुम प्रत्यक्ष प्रमाण (इन्द्रियाँ) कहते हो–उनसे अणुमात्र भी प्रमा (ज्ञान) उत्पन्न नहीं होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भावास्तु ये सन्ति पुरा निरूढा यद्योगतो यौगिकभावसिद्धिः।
अक्षाणि गृह्णन्ति न तानिदानीमपि स्वरूपेण न वेदयन्ति" ॥१५॥

चूँकि गन्धादि जिनको हम कहते हैं–जिनके कि अनुभव करने का हमें घमण्ड है–वे जबकि जाने, जाने पर भी सर्वथा अनिर्वाच्य होते हैं तो इससे स्पष्ट यही प्रतीत होता है कि जो तुम अर्थ-अर्थ करके उद्घोष करते हो, वह तुम्हारी नितान्त भ्रान्ति है। वस्तुतः अर्थ हैं ही नहीं। हैं वस्तुतः केवल इन्द्रियाँ और मन (सर्वेन्द्रियमन अनिन्द्रियमन)। इन इन्द्रियों और मन पर हुकूमत करने वाला जो द्रष्टा (प्रज्ञा-नात्मा) है–जिसका कि आत्मा (प्रधान अवलम्बन) प्रज्ञामन ही है, वह द्रष्टा-इन्द्रिय और विषय के संयोग से जो एक नया-नया परिवर्त्तन है–बस, ऐसे नये-नये पृथक्-पृथक् सर्वथा नहीं होने वाले अत्यद्भुत अर्थ को दिखलाया करता है। अर्थात्–द्रष्टा इन्द्रिय विषय-संयोग से नये-नये अद्भुत अर्थों को जिनको कि तुमने गन्धादि शब्द से व्यवहार में ला रखा है, दिखलाया करता है, जो कि सर्वथा मिथ्या है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथापि चार्था न च सन्ति वस्तुतः सन्तीन्द्रियाण्येव मनश्च तद्गतः।
द्रष्टा तदायत्तविवर्तनः पृथक् प्रत्याययत्यर्थमसन्तमद्भुतम्" ॥१६॥

इस प्रकार से प्रत्यक्ष (इन्द्रियाँ) प्रमाण अर्थात् प्रमा को उत्पन्न करने वाला सर्वथा नहीं हो सकता, तो फिर प्रमा को कौन उत्पन्न करता है? इसका निर्णय करते हैं–इन्द्रियाँ यथार्थ-ग्रहण में साधक हैं, अर्थात्–इन्द्रियाँ विषय का ठीक-ठीक ग्रहण करती हैं, यह बात सर्वथा मिथ्या है एवं इन्द्रिय-जन्य जो ज्ञान (रसादि का) है–वह भी यथार्थ ही है–यह बात भी सर्वथा मिथ्या है, जैसा कि हम इसके पहले ही बतला चुके हैं–इस प्रकार से न इन्द्रियाँ प्रमाण हैं और न इन्द्रियजन्य ज्ञान ही प्रमाण है। अपि तु, इन्द्रियों से सामान्यतया उत्पन्न होने वाला जो सामान्य ज्ञान है उनसे जो एक बाद में पार्ष्टिज्ञान होता है–वही प्रमाण माना जा सकता है एवं वही ज्ञान प्रमा का जनक है। शास्त्रकारों ने प्रमाण में अवग्रह-ईहा-अवाय और धारणा–ये चार विभाग माने हैं–सबसे पहले जो विषय के साथ इन्द्रियज्ञान होता है–उसे अवग्रह कहते हैं, तदनन्तर जो **'इदमस्ति अथवा इदमस्ति'**–यह जो संकल्प-विकल्पात्मक अनिश्चित ज्ञान होता है–जो कि ईहा शब्द से कहा जाता है–मन का व्यापार है, तदनन्तर जो संकल्प-

विकल्प के बाद में 'अयमश्व एव'–यह जो निश्चयात्मक ज्ञान है–जो कि बुद्धि का है–अवाय (अवगम) कहलाता है। तो बस, सामान्य ज्ञान के अनन्तर जो यह निश्चयात्मक ज्ञान होता है–वहीं प्रमाण कहलाता है। निश्चयात्मक ज्ञान तदनन्तर ही होता है, अतएव जब तक मन का व्यापार चलता रहता है–तब तक कोई निश्चय नहीं होता। 'इदमित्थमेव'–यह निश्चय करना विवेक बुद्धि का काम है–न कि इन्द्रिय प्रत्यक्ष का। अतः प्रमाण केवल विवेक बुद्धि ही हो सकती है–जो कि पार्ष्टिज्ञान के नाम से मशहूर है–न कि इन्द्रियाँ। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तन्नो यथार्थग्रहणानि सन्तीन्द्रियाणि नो वेन्द्रियजं प्रमाणम्।
ज्ञानैस्तु सामान्यतयाक्षजातैरुदेति यज्ज्ञानमिदं प्रमाणम्" ॥१७॥

संसार में हम कई दृष्टान्त ऐसे बतला सकते हैं कि जिनसे स्पष्ट मालूम हो जाता है कि, प्रत्यक्ष में देखा हुआ सर्वथा अप्रमाण है अर्थात्–प्रत्यक्ष में देखा हुआ सर्वथा मिथ्या हो जाता है एवं विवेकबुद्धि से कसौटी पर कसा हुआ जो अर्थ है–वही प्रमाणभूत हो जाता है एवं वही सच्चा माना जाता है। अपि च–प्रत्यक्ष प्रमाण है, अनुमान प्रमाण है, शब्द भी प्रमाण है, किन्तु पागल का शब्द प्रमाण नहीं है, पीलिए रोग वाले का प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं कहा जा सकता, बिना व्याप्ति वाला अनुमान नहीं माना जा सकता। इस प्रकार से 'इदं प्रमाणम्' और 'इदं प्रमाणम्'–इस प्रकार का प्रमाणाप्रमाण का ज्ञान भी तो विवेकबुद्धि से ही जाना जाता है। अतः जिस विवेकबुद्धि से सब कुछ निश्चय किया जा सकता है–वही प्रमाण हो सकता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रत्यक्षदृष्टं ध्रुवमप्रमाणं परीक्षितोऽर्थो भवति प्रमाणम्।
इदं प्रमाणं त्विदमप्रमाणं विवेकतो बोधति तत् प्रमाणम्"॥१८॥

यह जो आकाश है–वह सर्वथा नीला है, यह जो इन्द्रिय से उत्पन्न होने वाला ज्ञान है–वह आपामर सबको एकरूप से होता है, परन्तु यह बात कोई भी विवेकशाली प्रमाणभूत नहीं मान सकता, अपि तु, आकाश वर्त्तुल है, स्वच्छ है, इसमें नीलिमा का लेश भी नहीं है, यह जो विवेक है–वही प्रमाण होता है। इन प्रकार से प्रत्यक्ष से देखा हुआ विवेक द्वारा जब सर्वथा भूँठा साबित हो जाता है तो ऐसी हालत में क्योंकर प्रत्यक्ष प्रमाण माना जा सकता है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नीलं तदाकाशमितीन्द्रियोत्थं ज्ञानं समेषामपि न प्रमाणम्।
खं निस्तलं स्वच्छमनीलमस्तीत्येवं विवेको भवति प्रमाणम्" ॥१९॥

मैं अपनी चक्षुरिन्द्रिय से सूर्य्यादि ग्रहों को हरवक्त पूर्व से पश्चिम को जाते हुए देखता हूँ एवं जिस पृथिवी पर मैं बैठा हुआ हूँ–उसे मैं बिल्कुल अचल समझता हूँ। परन्तु जब विवेक बुद्धि से विचार किया जाता है तो वही मनुष्य जिसने कि सूर्य्यादिग्रहों को पूर्व से पश्चिम में जाते हुए मान रखा था एवं पृथिवी को स्थिर मान रखी थी–वही मनुष्य पृथिवी और सारे ग्रह हरवक्त पश्चिम से पूर्व को जा

रहे हैं एवं नक्षत्रवत् यह सूर्य्य बिलकुल स्थिर है, यह विवेक से देखने लगता है अर्थात्–मानने लगता है। अतः जो विवेक सत्यज्ञान को उत्पन्न कराने वाला है–वही प्रमाण कहा जा सकता है, प्रत्यक्ष नहीं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सूर्य्यग्रहान् पश्चिमगांस्तु वीक्षे स्थितां महीं किन्तु महीग्रहाश्च।
गच्छन्ति पूर्वां स्थिर एष सूर्य्यस्तारावदित्येव मतिः प्रमाणम्" ॥२०॥

जो मनुष्य चक्षुरिन्द्रिय से सूर्य्य को सात अङ्गुल का देखता है–वही विवेक द्वारा इस भूपिण्ड से भी अनेक हजार (१३,०००) गुणा बडा मानने लगता है। अतः हम कह सकते हैं कि प्रमाण यह विवेक ही है–न कि प्रत्यक्ष दृष्ट। अतः प्रत्यक्ष को कथमपि प्रमाण नहीं मान सकते। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सप्ताङ्गुलं पश्यति सूर्य्यबिम्बं विवेकतः पश्यति भूमितोऽपि।
अनेकसाहस्रगुणप्रवृद्धं तद्धि प्रमाणं न तदक्षिदृष्टम्" ॥२१॥

अपि च—जो पृथिवी का पिण्ड है, जिस पर कि हम रहते हैं–उससे तिर्य्यक् अर्थात्–तिरछा समसूत्रवर्त्ती अर्थात्–जिस पृष्ठ पर हम खड़े हुए हैं–उससे तिरछा ठीक समसूत्र पर अर्थात्–क्षितिज पर उगता हुआ सूर्य्य दिखलाई पड़ता है। अर्थात्–जब प्रातःकाल हम सूर्य्य को देखते हैं तो वह हमें हमारे से तिर्यक् ठीक सीधी रेखा पर (क्षितिज पर) दिखलाई पड़ता है। यह जो क्षितिज पर सूर्य्य का दिखलाई देना है–सर्वथा मिथ्या है। अपि तु, विवेक से उस समय ठीक उसके २००० कोस नीचे भू-केन्द्र से तिर्य्यक् समसूत्रवर्त्ती अर्थात्–केन्द्र के सीध में क्षितिज से २००० कोस नीचे सूर्य्य की सत्ता सिद्ध होती है। अर्थात् जहाँ हम सूर्य्य को देख रहे हैं–विवेक से–वह वहाँ न होकर २००० कोस नीचे है–यह सिद्ध होता है। यह सिद्ध कैसे होता है? यह हमारे विशेष एवं फुटकर संग्रह में देखना चाहिए। इस प्रकार से विवेक ही प्रमाण हो सकता है–न कि प्रत्यक्ष। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भूपृष्ठतिर्यक् समसूत्रवर्ती प्रोद्यन् रविर्दृश्यत एष मिथ्या।
भूकेन्द्रतिर्य्यक्समसूत्रवर्ती विवेकतः सिद्धयति तत् प्रमाणम्" ॥२२॥

मनुष्य दृष्टि से पृथिवीतल पर जो आदर्शवत् चिपटोदरत्व (समधरातल) जानते हैं–वह सर्वथा मिथ्या है। हम कहीं मैदान में जब खड़े होते हैं तो पृथिवी हमें बिलकुल समधरातलयुक्त दिखलाई पड़ती है। परन्तु यह सर्वथा अप्रमाण है। परन्तु ठीक इस प्रत्यक्ष के विरुद्ध जो विवेकजन्य ज्ञान है जो कि अनिन्द्रिय है–उससे होने वाला पृथिवी का वर्त्तुलत्व (गोल होना) ही प्रमाण कहलाता है। अर्थात् विवेक से पृथिवी गोल ही साबित होती है, अतः विवेक ही एक निःसंदिग्ध प्रमाण है न प्रत्यक्ष। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भुवस्तले यच्चिपटोदरत्वं दृशा विजानन्ति तदप्रमाणम् ।
अनिन्द्रियज्ञानमपि प्रमाणं तद्वर्तुलत्वं तु विवेकसिद्धम्" ।।२३।।

जो कि मनुष्य किसी समय मथुरा में 'बालक' करके देखा गया था–वही किसी समय कालान्तर में द्वारका में अब वृद्ध दिखलाई पड़ता है । यहाँ पर जो चक्षुरिन्द्रियज्ञान है–वह उस मनुष्य में यद्यपि सर्वथा भेद का ही उपदेश करता है । अर्थात्–चक्षु से यदि पूछो तो वह यही कहेगा कि हाँ साहब ! बालक बिलकुल दूसरी चीज है और वृद्ध बिलकुल दूसरी चीज । इस प्रकार से चक्षु स्वरूपभेद से सर्वथा भेदक होता है । ठीक इसके विरुद्ध भेद का सर्वथा नाश करके उस बाल और वृद्ध में **'स एवायं'**–इत्याकारक ऐकात्म्यमति विवेक से हो जाती है । अर्थात्–**'यह वही है'**–यह प्रतीति हमें विवेक से ही होती है, अतः वही प्रमाण हो सकता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"योऽध्यास्त बालो मथुरां कदाचित् स द्वारकायामधुनास्ति वृद्धः ।
अत्राक्षजज्ञानविधोपदेशे भेदातिगैकात्म्यमतिर्विवेकात्" ।।२४।।

कदाचित् कहो कि साहब ! यह जितने तुमने विवेकज्ञान बतलाए, वे तो सब करीब-करीब अनुमान ही की कोटि में पड़ जाते हैं, अतः तुम्हारे ही मुँह से तो जिस अनुमान का तुमने खण्डन किया था–वह सिद्ध हो गया, परन्तु यह कहना उनका साहसमात्र है । अनुमान विना प्रत्यक्ष के नहीं हुआ करता है–यह सिद्धान्त है । अब हम तुमसे पूछते हैं कि अच्छा बतलाओ ! सूर्य्य को पृथिवी से १३ हजार गुणा बडा किसने देखा, जिससे कि तुमने उतना अनुमान लगा लिया ? अपि च—तुमने आकाश को स्वच्छ कब देखा ? इस प्रकार से जो सर्वथा अपरोक्ष विषय हैं–उनमें अनुमान प्रणाली की धमकी देना सर्वथा बालचापल्य है । इस प्रकार हमने जिस विवेक को प्रमाण बतलाया है–अनुमान नहीं है अपि तु, इन्द्रियों से देखे हुए एवं अनुमान से अनुमित किए हुए एवं शब्दादिबोध से बोधित हुए–इन सबके मेल से जो एक बाद में परज्ञान (पार्ष्टिज्ञान) होता है–जिसे कि अवाय (निश्चयात्मक ज्ञान) कहते हैं–वहीं सब कुछ विषय स्थित है । अर्थात् सारा संसार उसी की प्रतिष्ठा पर प्रतिष्ठित है । अतः विवेक ही प्रमाण हो सकता है, न कि प्रत्यक्ष । अतः प्रत्यक्ष को प्रमाण मानने वालों को सर्वथा अपनी भूल स्वीकार कर विवेक से ही काम लेना चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है––

"न चैष तर्कोऽपि तु दृष्टितर्कशब्दादिबोधानुगमप्रसूतम् ।
तेभ्यः परं ज्ञानमवायसंज्ञं तत्रास्थिताः समस्तदिह प्रमाणम्" ।।२५।।

**।। इति प्रत्यक्षप्रामाण्यखण्डनम् ।।**

**६–दोषमूलकाप्रामाण्यखण्डनम् ।**

**दोषमूलकाप्रामाण्यखण्डन–**

अब तक हमने प्रत्यक्ष प्रमाण कोई वस्तु नहीं है एवं यह प्रमाण प्रमा का जनक सर्वथा जनक नहीं है–यह बतलाया एवं उनमें हमने कई दृष्टान्त भी बतलाए थे–इस प्रत्यक्ष प्रमाण के खण्डन पर कितने ही लोग आक्षेप करते हैं और उनका खयाल है कि वस्तुतः प्रत्यक्ष (इन्द्रियाँ) अवश्य ही प्रमाण है। उनका कहना है कि वस्तुतः इन्द्रियाँ (प्रत्यक्ष) अपने प्रातिस्विकरूपेण प्रमाण ही हैं–तुमने जो स्थाणु को पुरुष बतलाया है एवं संसार को पीला बतलाया है–वह नेत्र का विकार है एवं अन्धकार एवं दूरी का (स्थूण में) आवरण है, अतः यह जो अन्यथान्यथा मृगमरीचिकादि का ज्ञान होता है–वह सब दोषमूलक ही है–इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण की कोई क्षति नहीं है। क्योंकि यदि ये सारे दोष नहीं होते हैं तो हम स्थाणु को स्थाणु ही समझते हैं, सफेद वस्तु को सफेद, पीली को पीली ही समझते हैं, मृगतृष्णा को सर्वथा मिथ्या ही समझते हैं तो कहने का तात्पर्य्य यही है कि वस्तु से और इन्द्रिय से बहुत फासला रहता है वहाँ, अथवा जब इन्द्रिय, वस्तु बिलकुल भिड़ा ही दी जाती हैं इससे एवं इन्द्रिय के नाश से मन की अस्थिरता से इन्द्रियसंयोगाभाव से, पदार्थ के अत्यन्त सूक्ष्म होने से, भींत वगैरह के व्यवधान से, सूर्य्यादि, विद्युतादि अधिक प्रकाश के अभिभव से इत्यादि-इत्यादि और भी अनेक दोषों से जहाँ देखा जाता है–वहीं उस वस्तु का वास्तविक प्रत्यक्ष नहीं होता है। यदि उपरोक्त दोष नहीं होते हैं तो अवश्य ही उस वस्तु का यथार्थ प्रत्यक्ष हो ही जाता है। अतः इन दोषों को बतलाकर जिनके कि विना हम प्रत्यक्ष (इन्द्रियों) को प्रमाण मानते हैं, प्रत्यक्ष-प्रामाण्य का खण्डन करना तुम्हारा साहसमात्र है, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण (इन्द्रियाँ) अवश्य ही प्रमाजनक हैं–हमारे खयाल से पूर्वोक्त हेतु बतलाकर प्रत्यक्ष प्रमाण का मण्डन करना उनका केवल बालचापल्यमात्र ही है। उन्होंने जो प्रत्यक्ष का लक्षण बना रखा है–वह उनकी सर्वथा भूल है। वस्तुतः लक्षण क्या पदार्थ है ? वे यह जानते ही नहीं हैं। अर्थात् लक्षण का क्या लक्षण है ? यह वे नहीं जानते हैं।

संसार में कहीं किसी एक स्थान पर भी जिसका व्यभिचार हो जाए–बस, वह लक्षण कथमपि नहीं हो सका। अर्थात्–यदि एक स्थान पर भी अन्वयव्यतिरेक में व्यभिचार देखो तो फौरन उस लक्षण को लक्षणकोटि से बाहर निकाल फैंको। प्रत्यक्ष का सामान्य और सीधा अर्थ है–विषय का इन्द्रियों के साथ संयोग होने से जो एक ज्ञान उत्पन्न हो जाता है, यह अब इस लक्षण की अतिव्याप्ति अव्याप्ति पूर्वोक्त मृगमरीचिकादि में स्पष्ट ही दिखलाई पड़ती हैं–कहीं वही प्रत्यक्ष स्थाणु का ज्ञान कराता है, कहीं उसी को पुरुष दिखलाता है तो जब इस प्रत्यक्ष का हम व्यभिचार देखते हैं- तत्सत्त्वे तत्सत्त्वं तदभावे तदभावः–यह हम नहीं देखते हैं तो फिर अन्वयव्यतिरेकी के व्यभिचार से हम इस प्रत्यक्ष (इन्द्रियों) को कथमपि प्रमाण मानने के लिए तय्यार नहीं हैं (फलां जगह दोष आता है, अतः अव्यपदेश्य पद दे दो–फलां जगह जाता है वहाँ अव्यभिचारी पद दे दो–इत्यादि जो तुम्हारा कहना है–वह सर्वथा उपहासास्पद है। तुम्हारे हिसाब से तो जब तक ब्राह्मण भङ्गी के शामिल खाता है–तब तक वह ब्राह्मण नहीं है–जहाँ वह उसके पास से हटा कि ब्राह्मण का ब्राह्मण–एवमेव जब तक ब्राह्मण के पेट में सुरा है–तब तक वह पतित–बाद में ब्राह्मण का ब्राह्मण–यही व्यवस्था होनी चाहिए। जब तक दोष रहे तब तक प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं, जहाँ दोष हटा कि प्रत्यक्ष प्रमाण हुआ। वाह साहब ! खूब लक्षण बनाया। अतः यह प्रत्यक्ष का लक्षण निवेशादि करके जो बनाते हैं–वे लक्षणपरिपाटी से सर्वथा अनभिज्ञ हैं)। इन्द्रिएँ एवं वस्तु की जैसी स्थिति है, उनके सम्बन्ध से जो ज्ञान होता है–यही प्रत्यक्ष का लक्षण समझना चाहिए।

आप किसी ग्रामीण मनुष्य को पूछिएगा तो आपको वह यही लक्षण बतलाएगा न कि वह पण्डित जी की तरह **निवेश** करेगा । यदि परमेश्वर का रूल वैसा नहीं होता तो क्योंकर विना सिखाए ही वह ग्रामीण वैसा बतला देता ? अतः इस परमेश्वर के नियम में हस्तक्षेप करके निवेश करने का तुम्हें क्या अधिकार है ? अपि च-तुम्हारे हिसाब से जो सामने अन्धकार वगैरह दोष आ गए हैं-उनके कारण वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होता एवं जहाँ प्रकाश होता है-वहाँ वस्तु का प्रत्यक्ष हो जाता है । अब हम आपसे पूछते हैं कि जहाँ प्रकाश में देखना है-वह भी दृष्टि ही है एवं अन्धकार में जो देखना है-वह भी दृष्टि ही है, उभयत्र दृष्टि ही है-यह तो आपको मानना पड़ेगा । अब ऐसी हालत में उन दोनों (प्रकाशयुक्त एवं अन्धकारयुक्त) में यह दोषदृष्टि है अथवा यह-इसमें आप क्या सुबूत रखते हैं ? एक जगह प्रकाश दृष्टि का सहकारी हो जाता है एवं एक जगह अन्धकार दृष्टिविरोधी हो जाता है, इसमें आप क्या प्रमाण रखते हैं ? तुम कहते हो अन्धकार दोष है, अतः वस्तु नहीं दीखती है-हम कहते हैं प्रकाश एक प्रकार का दोष है, अतः उससे जो दीख रहा है, वह सर्वथा झूँठा ही है । अतः यह दोष दृष्टि है और यह निर्दोष है-यह किसी प्रकार से भी नियमन नहीं हो सकता इसलिए-"प्रत्यक्षाप्रामाण्य दोषमूलक हैं, अतः ऐसा अप्रामाण्य नहीं माना जा सकता"-तुम्हारा यह कहना सर्वथा साहसमात्र है, जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"दोषात्तु दृष्टचा पुनरीक्ष्यतेऽन्यथेत्येवं विदुः केचन सा कथा वृथा ।
द्विधाऽपि दृष्टिर्यदि तत्र दोषजा न दोषजा केति नियम्यते कथम्" ।।१।।

इसी प्रकार से और भी कई लोग पूछते हैं कि जो इन्द्रिय-समूह है-वह स्वतः अवश्य ही प्रमाण है अर्थात्-प्रातिस्विकरूपेण अवश्य ही इन्द्रियाँ चूँकि वस्तु का यथार्थ प्रत्यक्ष करवा देती हैं, अतः प्रमाण हैं । परन्तु अन्धकार पीलियादि दोषों से-दूसरे कारण से अर्थात्-परतः अप्रमाण है । तात्पर्य्य यही है कि काच का धर्म्म है कि वह अपने में मुँह दिखला दे, अतः उस दिखलाने की क्रिया में वह प्रमाण है, परन्तु यदि उस काच पर रेणु-समूह डाल दिया जाय तो उसमें मुँह सर्वथा नहीं दीखेगा । तो क्या इससे "काच में मुँह दीखता है"-यह काच का अपना प्रातिस्विक प्रामाण्य नष्ट हो जाएगा-हर्गिज नहीं । उस समय स्पष्ट ही व्यवहार होता है कि भाई ! इसमें तो मुँह अब भी दीख सकता है-जरा इस पर की धूल झाड़ दो । बस, इसी प्रकार से इन्द्रियों में प्रातिस्विक प्रामाण्य अवश्य है-ऐसी हालत में परतः दोष बतला कर इनकी अप्रमाणता सिद्ध करना उचित नहीं है । इस पर हम यही कहते हैं कि "धूल जम जाना दोष है और धूल जमना दोष नहीं है"-इस प्रकार का दोष का-दोषत्व का ज्ञान आपको किस प्रमाण से हो गया ? यह तो कृपा कर बतलाइए । जब कि दृष्टि-व्यापार धूलि और विना धूलि में समान है । एक जगह धूलि दोष है और दूसरी जगह धूल्यभाव गुण है-यह आपको कैसे निश्चय हुआ ? जबकि दोष के दोषत्व में कोई भी प्रमाण नहीं है तो फिर ऐसी हालत में स्वतः और परतः शब्द बोल कर डराना कहाँ तक उचित है ? यह आप ही विचार लें । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"केचिद्वदन्त्यक्षकुलं प्रमाणं स्वतोऽप्रमाणं परतस्तु दोषात् ।
ब्रूमस्तु दोषस्य न दोषभावं प्रामाणिकं दृष्टयविशेषसिद्धेः" ।।२।।

जहाँ मनुष्य स्थाणु को पुरुष समझने लगता है एवं पुरुष को स्थाणु समझने लगता है–इस प्रकार से जहाँ वस्तु को वैसा न समझकर अन्यथा जो देखता है वहाँ पर मानना पड़ेगा कि इन्द्रिय के साथ दोषों का योग है। जैसे शरीफ घर का लड़का बिगड़ा हुआ जब मालूम होता है तो फौरन उसमें कुसङ्ग से दोष आ गए हैं–यह जैसे मालूम हो जाता है–तद्वत्। तो बस, चूँकि वहाँ दोषों के साथ इन्द्रिय का योग है, अतः ऐसे स्थल पर इन्द्रिय प्रमाण नहीं मानी जा सकती। परन्तु जो निर्दुष्ट इन्द्रिएँ हैं–वे ही प्रमाण हैं–क्योंकि वे ही "वस्तु जैसी है वैसी ही दिखला देती हैं, अतः निर्दुष्ट इन्द्रियाँ प्रमाण हैं"–यह जो कोई महाशय कहते हैं–यह भी उनकी गलतफहमी ही है। जिस स्थान पर इन्द्रियजन्य ज्ञान को आपने निर्दुष्ट समझ रखा है–वहाँ पर दोष नहीं है–यह आपने क्योंकर एवं कैसे समझ लिया? जबकि यह चक्षुरिन्द्रिय कभी उस स्थाणु को पुरुष करके दिखलाता है–कभी पुरुष को स्थाणु करके दिखलाता है–इस प्रकार से एक ही चक्षुरिन्द्रिय एक ही वस्तु का जब भिन्न-भिन्न प्रकार का ज्ञान उत्पन्न करता है, तो फिर हम दावे के साथ कह सकते हैं कि जहाँ तुमने दोषाभाव समझ रखा है–वहाँ दोष है ही। तात्पर्य्य यही है कि "उभयत्र दृष्टिसामान्य–अर्गला से जब तुम दोष की दोषता ही सिद्ध नहीं कर सकते" तो फिर क्योंकर प्रत्यक्ष प्रमाण हो सकता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत्रान्यथा पश्यति तत्र दोषैर्योगोऽस्ति तत्रेन्द्रियमप्रमाणम्।
निर्दोषमेवेन्द्रियमस्ति सत्यग्राहीति कोऽप्याह तदप्यसाधु" ॥३॥

"यत्रेन्द्रियज्ञानमदोषमिष्टं दोषो न तत्रेति कथं गृहीतम्।
यतोऽस्थिरं ज्ञानमिदं प्रसूते तेन ध्रुवं दोष इहास्ति मन्ये" ॥४॥

इन्द्रियों को प्रमाण बतलाने वाले कहते हैं कि जब आँखों में पीलियारोग हो जाता है तो शंख भी पीला दिखलाई पड़ने लगता है–जिसकी कि सफेदी आपामर प्रसिद्ध है। ऐसी हालत में जो कि शंख की सफेदी संसार को नजर आ रही है–यदि किसी को पीली दीखे तो उसे तब भी दोष न मानकर "दोषत्व की दोषता सिद्ध करो"–यह कुतर्क देकर जगत् के अनुभव का अपलाप करना वृथासाहस है। अतः हम कह सकते हैं कि शंख जो पीला दिखलाई पड़ता है–वह पीलियाप्रयुक्त इन्द्रिय का दोष है–हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि जब उसका वह पीलिया हट जाता है तो उसे वह वस्तु (शंख) औरों की तरह सफेद ही दिखलाई देता है, अतः इन्द्रियाँ अवश्य ही प्रमाण हैं। ऐसे कहने वालों से हम पूछते हैं कि यदि संसार के यावत् प्राणिमात्र के लिए परमेश्वर पीली ही आँख बना देता तो फिर उस हालत में वह दोष नहीं गिना जाता। यह आप, अवश्य ही मानेंगे। परन्तु चूँकि ज्यादा की आँखे सफेद हैं–और कम की पीली, अतः केवल संघबल से पीलेपने को आप दोष बतला रहे हैं तो जो दोष संघ के बल से गुण हो सकता है एवं जो गुण संघ की कमजोरी से दोष बतलाया जा सकता है–जैसे मूर्तिपूजा, श्राद्ध–इत्यादि-इत्यादि उस हालत में किसी को नियत दोष मान लेना सर्वथा अनुचित है। इसलिए हम कह सकते हैं कि पीलिये को आपने चूँकि आपका संघ ज्यादा है, अतः गुण होते हुए भी दोष मान रखा है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शंखस्य पीतग्रहणं सदोषं वदन्ति किन्त्वक्षि यदीदृगेव ।
स्यान्निर्मितं विश्वजनीनमादौ तदा न दोषोऽस्य भवेद् गृहीतः" ।।५।।

अपि च-जैसे आपने "जैसे पीलिए वाले को पीला ही दीखता है"- यह कहा-तद्वत् हम भी कह सकते हैं कि जिन-जिन भिन्न-भिन्न नाना प्रकार के द्रव्यों से चक्षु बनाया गया है-बस, पुरोदृश्यमान वस्तुएँ वैसी ही भिन्न-भिन्न प्रकार की दिखलाई पड़ती हैं । जो वस्तु सफेद दीखती है-उसका द्रव्य भी चक्षु में है-पीली का भी है-नीली का भी है-गरज यह है कि पीलिए की तरह सारे द्रव्य उसमें बैठे हुए हैं, अतः ऐसी हालत में वह वस्तु वैसी ही है अथवा नहीं-इसमें क्या सुबूत हो सकता है । जबकि वस्तु का निर्णय इन्द्रियों से नहीं हो सकता तो फिर इन्द्रिएँ कथमपि प्रमाण नहीं हो सकती । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तथैव वक्तुं प्रभवामि चक्षुर्द्रव्यैर्यथा यैः कृतमस्ति तद्वत् ।
प्रतीयते वस्तु परन्तु तादृग् वस्त्वस्ति नो वेति न निर्णयोऽस्ति" ।।६।।

इतना ही नहीं, आपने भी केवल एकान्ततः (सिद्धान्तरूपेण) प्रत्यक्ष को ही प्रमाण नहीं मान रखा है । आप भी "केवल इन्द्रियजन्य ज्ञान ही प्रमाण नहीं है"-यही कहते हैं । आपके मतानुसार भी पहले "यह वस्तु गोल है-चपटी है"-इत्याकारक अवग्रहात्मक ज्ञान होता है-जिसे कि आप इन्द्रियजन्य ज्ञान कहते हैं । उसके अनन्तर 'इदं वा, इदं वा'-इत्याकारक जो ज्ञान है-उसे ईहा कहते हैं-जो कि मन का व्यापार है-तदनन्तर 'इदमिदमेव' इत्याकारक अवायात्मक जिसे कि अवगम (निश्चयात्मक ज्ञान) कहते हैं-ज्ञान होता है । बस, इसी अवाय को आप प्रमाण मानते हैं-जो कि विवेक, बुद्धि नाम से प्रसिद्ध है । तो जबकि आप स्वयं प्रत्यक्ष प्रमाण को नहीं मानते हैं-तो फिर आप उसे ही हमें मनाकर क्यों निग्रह स्थान में आते हैं? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एकान्ततो नेन्द्रियमात्रजन्यज्ञानं प्रमाणं त्वमपीदमात्थ ।
अवग्रहस्त्विन्द्रियतस्ततः स्यादीहा ततश्चावगमः प्रमाणम्" ।।७।।

अवग्रह होने पर सदोषनिर्दोष-परीक्षण से पहला जो ईहावशात् इन्द्रियजन्य ज्ञान होता है-अर्थात् अवग्रहेहा के बाद जो पार्ष्टिक ज्ञान होता है-तभी वह इन्द्रियजन्यज्ञान बोध का कारण बनता है, इसलिए जिस विवेक ने इन्द्रियजन्य बोध को सच्चा साबित कराया-वह विवेक ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है, न कि इन्द्रियजन्य सामान्य ज्ञान । जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सदोषनिर्दोषपरीक्षणं प्रागीहावशादिन्द्रियजन्यबोधे ।
यज्जायते तेन विवेकजन्यज्ञानं प्रमाणं न तदक्षजन्यम्" ।।८।।

बस, सम्पूर्ण कथन का सारांश यही है कि सम्पूर्ण इन्द्रिएँ सर्वथा अप्रमाण हैं-प्रमाण केवल एक मन (प्रज्ञामन) को ही मान सकते हैं। चाक्षुष हो अथवा अचाक्षुष अर्थात् प्रत्यक्ष विषय हो अथवा अप्रत्यक्ष-दोनों ही इस मन की प्रतीति (ज्ञान) से ही प्रतीत (ज्ञान) होते हैं। जबकि यह प्रज्ञामन सबके ज्ञान का कारण है तो हम केवल मनमात्र को ही प्रमाण मान सकते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तेनाप्रमाणान्यखिलेन्द्रियाणि प्रमाणमेकं मन एव मन्ये ।
अचाक्षुषं चाक्षुषमप्यशेषं मनः प्रतीत्यैव भवेत् प्रतीतम्" ॥९॥

॥ इति दोषमूलकाप्रामाण्यखण्डनम् ॥

**७-मनःप्रामाण्यखण्डनम् ।**

मनःप्रामाण्यखण्डन—

अब तक हमने बतलाया था कि प्रत्यक्ष (इन्द्रियों) को जो तुमने प्रमाण मान रखा है-वह तुम्हारी सर्वथा भूल है, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण जैसा कि पूर्व प्रकरण में बतला दिया है-कथमपि नहीं हो सकता। हो सकता है-प्रमाण केवल विवेक, जिसको कि भाषा में मन का व्योपाया कहते हैं। सबसे पहले जो वस्तु का और इन्द्रिय का सम्बन्ध होता है-वह अवग्रह कहलाता है-इसके बाद में मन अपने विवेक-व्यापार से निश्चय करने की कोशिश करता है कि 'इदं वा इदं वा' अन्त में वही मनोजन्य विवेक उस वस्तु का निश्चय ज्ञान करा देता है-जिसे कि अवगम (निश्चयात्मक ज्ञान) कहते हैं। तो बस, जो ऐसी सत्यप्रमा का जनक प्रज्ञामन है-जिसे कि दूसरे शब्दों में हम विवेक भी कह सकते हैं- प्रमाण हो सकता है, न कि प्रत्यक्ष। अतएव पूर्व प्रकरण में हमने इसी विवेकप्रामाण्य की अनेक दृष्टान्त द्वारा स्थापना बतला दी थी, परन्तु अब इस विवेक प्रामाण्य का अर्थात् मनःप्रामाण्य का भी खण्डन करते हैं।

तुमने जो मन को प्रमा का जनक मान रखा है अर्थात्-प्रमाण मान रखा है-इसमें हम तुमसे प्रश्न करते हैं कि जबकि मन भी वस्तु के बहुत ज्यादा हिस्से का ज्ञान मिथ्या करवाता है-ऐसी हालत में क्या मनप्रमाण का प्रमाण होना ठीक है अथवा अप्रमाण? पुरोदृश्यमान वस्तु को एक मनुष्य का मन पसन्द करता है-परन्तु ठीक इसके विपरीत दूसरे मनुष्य का मन उसी वस्तु को नापसन्द करता है। तो जिस प्रकार से एक की चक्षुरिन्द्रिय किसी वस्तु को काला देखती है एवं दूसरे की पीला-ऐसी हालत में इस द्वैध से चूँकि प्रत्यक्ष प्रमाण मान्य नहीं हो सकता-इस युक्ति से प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं हो सकता-बस, तथैव "चूँकि एक का विवेक उसे ठीक एवं उपयुक्त बतलाता है, दूसरे का विवेक उसे गलत एवं अनुपयुक्त बतलाता है-ऐसी हालत में जब दोनों का विवेक एक ही को भिन्न-भिन्न बतलाता है तो फिर विवेक प्रमाण नहीं हो सकता"-इस युक्ति से मन भी कथमपि प्रमाण नहीं हो सकता। जिस प्रकार से द्रष्टा और दृश्य एवं दर्शन तीनों के मेल से प्रत्यक्ष का स्वरूप बनता है, अतएव दर्शन इन्द्रिय (चक्षु) का जैसा भाग हो जाता है तथैव वस्तु के पसन्द करने का अर्थात्-पसन्दगी पसन्दगी का जितना पार्ट है

वह मन का अपना प्रातिस्विक पार्ट है। यहाँ पर प्रामाण्यविचार व्यक्ति के मन को न लेकर मनस्त्वेन मन का समझना चाहिए। अस्तु कहना हमें यही है कि जब एक का मन अपने पसन्दगी के पार्ट को पुरोदृश्यमान वस्तु में भिन्न तरह से देखता है दूसरे का दूसरी तरह से, अतः जो '**इदमित्थमेव**'–इत्याकारक निश्चयात्मक ज्ञान कराने में असमर्थ है वह मन क्योंकर प्रमाण हो सकता है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मनः प्रमाणं न तु वा प्रमाणं मनोऽपि मिथ्या ज्ञपयत्यनल्पम्।
एकस्य तद्भावयतेऽन्यथार्थं ततोऽन्यथा भावयते परस्य" ॥१०॥

मन प्रत्येक मनुष्य के भिन्न-भिन्न हैं एवं प्रत्येक का मन एक ही वस्तु का भिन्न-भिन्न ज्ञान करवाता है। तो ऐसी हालत में ठीक चक्षु के दृष्टान्त के माफिक यह मन भी क्योंकर सत्य हो सकता है? अर्थात् उसके मन को सच्चा माने अथवा इसके–चूँकि सत्य एक ही हो सकता है, अतः हम निःसन्देह कह सकते हैं कि वस्तुतः उन सब ही मनों में कुछ भी सत्यता नहीं है। एक मनुष्य का मन यदि किसी वस्तु को सत्य समझता है तो ठीक इसके विपरीत दूसरे का मन उसी वस्तु को सर्वथा मिथ्या समझता है। सनातनधर्मियों का विवेक कहता है कि प्रातःकाल उठकर दाँतुन अवश्य ही करना चाहिए। क्योंकि रात में सोने से दांतों पर जो मैल जम जाता है–वह विष्ठासमान है–अतः उससे आत्मा मलिन होता है एवं नाडियों में उसके रसप्रवेश से नाडियों के शुद्ध रस के विकृत हो जाने से शरीर में (छाती में) दर्द होकर शरीर अस्वस्थ हो जाता है। परन्तु ठीक इसके विपरीत जैनियों का विवेक कहता है कि नहीं दाँतुन हर्गिज नहीं करना चाहिए–जिसमें भी खास कर उपवास के दिनों में तो सर्वथा ही नहीं करना चाहिए। क्योंकि ऐसा करने से दांतुन के घर्षण से दांतों पर रहने वाले जीवों की हिंसा होती है, अतएव जीव हिंसा न हो जाए–इसलिए दांतुन सर्वथा नहीं करना चाहिए। अब बतलाइए! इन दोनों पक्षों में से कौन सा पक्ष सच्चा है? अपि च–भारतवासियों का विवेक उन्हें प्रातःकाल स्नान करने के लिए बाध्य करता है, परन्तु तिब्बतवालों का विवेक ठीक इसके विपरीत अस्नान को ही उत्तमता की गणना में प्रवेश कराता है। उनके यहाँ जिसने जितनी ज्यादा अवस्था तक स्नान न किया हो–उसी की प्रतिष्ठा की जाती है। जब किसी तिब्बती का विवाह होता है तो वहाँ स्त्रियाँ 'इसने ३ साल तक स्नान नहीं किया–इसने १० तक नहीं किया'–इत्यादि कहकर उनकी प्रशंसा करती है। अब बतलाइए–इन दोनों में से किसका विवेक सच्चा है? अपि च— वेद के पौरुषेयत्वापौरुषेयत्व के विषय में भी महर्षियों तक के विवेक में परस्पर घोर विरोध मालूम पड़ता है। भगवान् जैमिनि कहते हैं–वेद अकृतक हैं अपौरुषेय हैं, कूटस्थ नित्य हैं।[1] भगवान् कपिल कहते हैं कि वेद कृतक हैं, अपौरुषेय हैं–अनित्य हैं।[2] अर्वाचीन नैय्यायिक कहते हैं कि वेद ईश्वरकृत हैं, पौरुषापौरुषेय हैं–अनित्य हैं। प्राचीन नैय्यायिक कहते हैं कि वेद महर्षिकृत हैं–पौरुषेय हैं–प्रवाहनित्य हैं। भगवान् कणाद कहते हैं कि वेद महर्षिकृत हैं। पौरुषेय हैं–नित्यानित्य हैं। नास्तिक कहते हैं कि वेद सामान्यमनुष्यकृत हैं–पौरुषेय हैं–अनित्य हैं।

---

१–पूर्वमीमांसा। २–सांख्यदर्शन।

अब हम आपसे पूछते हैं कि बतलाइए इनमें से किसके मत को सच्चा मानें ? अन्त में हमें झकमारकर कहना पड़ता है कि जो विवेक किसी बात को स्थिर नहीं कर सकता वह सर्वथा प्रमाणकोटि से बाहर फैंक देने की चीज है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मनांसि भिन्नानि भवन्ति भिन्नवत् प्रत्याययन्तीति न तेषु सत्यता ।
एकं मनः किञ्चन सत्यमीक्षते परं मनोऽसत्यमिदं प्रपश्यति" ॥११॥

कोई अपने विवेक से इस जगत् को असत् करके समझता है-जैसा कि श्रुति कहती है—

**"देवानां पूर्व्ये युगेऽसतः सदजायत"** ।[1]

**"असदेवेदमग्र आसीत्"** ।[2]

**"नैवेह किञ्चनाग्र आसीत् । मृत्युनैवेदमावृतमासीदशनायया"** ।[3]

इस प्रकार से उपरोक्त श्रुति-वाक्यों से कितने ही के विवेक से यह जगत् सर्वथा असत् एवं मिथ्या है-यही मालूम होता है, अपि च—कोई इसे सत् कहकर अपने विवेक की महिमा प्रकट करता है । जैसा की श्रुति कहती है—

**"सदेव सोम्येदमग्र आसीत् । कथमसतः सज्जायेतेति"** ।[4]

**"यो नः पिता जनिता यो विधाता । यो नः सतो अभ्याजजान"** ।[5]

**"असन्नेव स भवति असद् ब्रह्मेति वेद चेत् ।
अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद सन्तमेनं ततो विदुः"** ॥[6]

उपरोक्त श्रुतिविवेक से स्पष्ट ही जगत् सत् मालूम होता है । अपि च—कई अपने विवेक से इसे सदसदात्मक उभयरूप वाला ही बतलाते हैं-जैसा कि श्रुति कहती है—

**"नैव वा इदमग्रेऽसदासीत्-नेव सदासीत् । आसीदिव वा इदमग्रे नेवासीत्" । तस्मादेतदृषिणाभ्यनूक्तम्-"नासदासीन्नो सदासीत् तदानीमिति"[7] । "असदेवेदमग्र आसीत् । तत् सदासीत् । तत् समभवत् । तदाण्डं निरवर्त्तत"** ॥[8]

१-ऋग्वेद मं० १०।७२।२ । २-छान्दोग्योप० ६।२।१ ।
३-बृहदारण्यकोप० १।२।१ । ४-छान्दोग्योप० ६।२।१ ।
५-यजुर्वेद १७।२७ । ६-तै० उप० २।६।१ ।
७-ऋ० मं० १०।१२९।१ । ८-छान्दोग्योप० ३।१९।१ ।

ए ! विवेक को प्रमाण मानने वालो ! हम आपसे पूछते हैं कि बतलाइए जगत् को सत् मानें, असत् मानें, या उभयात्मक–जबकि तीनों ही बातें उसी विवेक से निकली हुई हैं ? अतः तुम्हें नतमस्तक होकर कहना पड़ेगा कि नहीं–विवेक प्रमाण नहीं हो सकता । अपि च—किसी का विवेक किसी कार्य को ठीक बतलाता है कि हाँ अवश्य ही डामर की सड़कें बननी चाहिएँ, अवश्य ही रामगढ बन्ध से पानी लाकर राज में से रुपये का बोझा हटाना चाहिए । परन्तु ठीक इसके विपरीत एक जयपुरिए का विवेक उन्हीं कार्यों को सर्वथा जनता के हित के विरुद्ध समझता है । कोई प्रातःकाल घूमना पसन्द करता है, कोई उस समय आनन्द से खर्राटे लेना ही पसन्द करता है । किसी को मिर्च पसन्द है, परन्तु कोई मिर्च से कोसों दूर भागते हैं । तात्पर्य्य यही यह है कि संसार में जहाँ देखो वहीं 'मुण्डे-मुण्डे रुचिर्भिन्ना' का गान सुनाई पड़ता है । ऐसी हालत में यह विवेक क्योंकर प्रमाण हो सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विवेकतः पश्यति कश्चिदेतज्जगत् सदन्यस्त्वसदेव सर्वम् ।
साधु व्यवस्यत्यपि कर्म कश्चित् परस्तु तत्कर्म वदत्यसाधु" ।।१२।।

एक से दूसरे सर्वथा विरुद्ध ऐसे मीमांसादि अनेक मत लोक में प्रचलित हैं, जैसा कि हमने पूर्व में बतला दिया है । अब हम नहीं कह सकते हैं कि उन नाना मतों में से किसका मत सत्य है एवं किसका मिथ्या है ? सत्य वस्तु एक ही है–न कि अनेक । इस प्रकार से जबकि नाना मत हम देखते हैं तो नाना चूंकि सत्य हो नहीं सकते, अतः वे सारे मत परस्पर उपमर्द्दन से सर्वथा अन्धकूप में पड़ जाते हैं । अर्थात् विनिगमनाविरहात् हम किसी एक के मत को चूंकि सत्य बतला नहीं सकते, अतः सब ही असत्य हो जाते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"परस्परात्यन्तविरुद्धभावान्नाना मतानि प्रचरन्ति लोके ।
न ज्ञायते कस्य मतं तु सत्यं मिथोऽनुमर्द्दादखिलं त्वसत्यम्" ।।१३।।

अब तक हमने अलग-अलग मनुष्यों के मन के विषय में विचार प्रकट किया है–अब एक ही व्यक्ति के एक ही मन के विषय में भी हम यही पुर्वोक्त अनुपपत्ति बतलाते हैं–

किसी एक ही पुरुष का एक ही मन भी किसी समय में किसी वस्तु को अच्छी देखने लगता है एवं उसी वस्तु को दूसरे समय में वही मन बुरी देखने लगता है । कभी मन कहता है–पढना चाहिए, क्योंकि पढने से बुद्धि का व्यापार बढता है एवं ज्ञान वृद्धि होती है, परन्तु थोड़े दिन बाद ही कहने लगता है कि अजी ! चलो रहने दो पढने में क्या रखा है, कौन व्यर्थ मग़जपच्ची करे ? यह तो उदाहरण हुआ–कुछ दिनों के फासले का–अब लीजिए एक ही दिन का । प्रातःकाल विचार होता है कि आज से अपने को दोनों समय सन्ध्या करनी चाहिए, क्योंकि यह ब्राह्मण का धार्मिक कर्त्तव्य है । बस, यह कहकर प्रातः सन्ध्या करने बैठ जाते हैं, परन्तु जब ज्यों-ज्यों दिन बढता है, त्यों-त्यों ही सायं सन्ध्या का विचार नष्ट होने लगते हैं । अन्ततोगत्वा वह प्रातःकाल का विवेक खड्डे में गिर जाता है । अब लीजिए–एक ही समय का विचार-

प्रातःकाल सर्दी के दिनों में विचार करते हैं कि भाई ! अब उठ जाओ, परन्तु उसी क्षण में दूसरा संकल्प होता है कि जरा और सोलो । तो कहने का तात्पर्य्य यही है कि जो मन प्रतिक्षण में नाना संकल्प-विकल्प किया करता है-वह एकान्ततः कैसे प्रमाण हो सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एकस्य पुंसोऽपि मनः कदाचित् साध्वीक्षतेऽसाधु पुनः कदाचित् ।
विकल्पसंकल्पकरं कथं स्यादेकान्ततः सर्वमनः प्रमाणम्" ।।१४।।

बस, अब तक कहने का सारांश यही हुआ कि हम संसार के यावन्मात्र पदार्थों को जैसे स्वरूप के देखते हैं-उनका वह स्वरूप वैसा ही है अथवा और कोई दूसरा ? अर्थात हम जिस स्वरूप को देख रहे हैं-उस वस्तु का वही स्वरूप है अथवा दूसरा ? इस बात का निश्चय न हम प्रत्यक्षादि प्रमाणों से कर सकते हैं एवं न हम इसका निश्चय विवेक प्रमाण से ही कर सकते हैं-बस, इसी आधार में हम कहते हैं कि संसार में जो कुछ तुम देख रहे वो सारा का सारा सन्देहयुक्त, अतएव मिथ्या है । बस, इसलिए **'स्याद्वाद'** ही ग्राह्य समझना चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तस्मादिदं यच्च यथावपश्याम्येतत् तथैवास्ति ततोऽन्यथा वा ।
शक्यं न निर्धारयितुं तदेकं सर्वं हि सन्दिग्धमिदं वदामि" ।। १५।।

**।। इति मनःप्रामाण्यखण्डनम् ।।**

**८–आत्मप्रामाण्यखण्डनम् ।**

**आत्मप्रामाण्यखण्डन—**

पूर्व प्रकरण में हमने बतला दिया है कि वस्तुतः मन भी प्रमा का जनक चूंकि नहीं है, अतः वह प्रमाण नहीं हो सकता । तो बस, जब विवेक भी प्रमाण नहीं तो ऐसी हालत में "यह जो कुछ तुम देख रहे हो-वह सर्वं सन्देहमय ही है" । वस्तुतः सत्य कुछ भी नहीं है। अब यहाँ पर **'सर्वं सन्दिग्धम्'** मानने वालों पर जो एक आक्षेप होता है उसका निराकरण कर आत्मप्रामाण्य का खण्डन करते हैं—

कई लोग कहते हैं कि "सारे का सारा विश्व ही सन्देहों से भरा हुआ है"-"कुछ भी निःसन्दिग्ध नहीं है"-यद्यपि यह तुम्हारा कहना बिल्कुल सत्य है तथापि "यह सारा संदिग्ध है"-इत्याकारक जो तुम्हारा ज्ञान है-वह तो असन्दिग्ध ही है । तात्पर्य्य यही है कि तुमने जो **सर्वमसन्दिग्धम्**-यह समझ रखा है-ऐसा जो तुम्हारा एक निश्चय है वह तो सन्देह की कोटि से बाहर निकल जाता है । जो मनुष्य **सर्वं सन्दिग्धम्**-यह निश्चयात्मक ज्ञान कर रहा है-वह साथ ही में **सर्वं**-इस अपने कथन से विरोध कर रहा है । क्योंकि यदि सर्वं संदिग्धम्-इस मात्र का भी उसे निश्चयात्मक ज्ञान है तो फिर **सर्वं संदिग्धम्**-यह सारापना कैसे बन सकता है ? अतः **सर्वं संदिग्धम्**-यह हम अवश्य समझते हैं, यह वदतोव्याघात है, **सर्वं संदिग्धम्**-कहना सर्वथा विरुद्ध है ।

बस, सब संदिग्धवादियों पर यही पूर्वोक्त आपत्ति लगाकर उनके मत को दूषित एवं खारिज करने का प्रयत्न किया जाता है, परन्तु ऐसा नहीं हो सकता–वस्तुतः **सर्वं संदिग्धम्**–यह मैं जानता हूँ–यह कहना वदतोव्याघात नहीं हो सकता, जैसा कि हम बतलाने वाले हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"परे पुनः प्राहुरिहास्तु नूनं सर्वं तु सन्दिग्धमिदं तथापि ।
सर्वं हि सन्दिग्धमितीदृशं यज्जानास्यसन्दिग्धमिदं तवास्ति" ॥१६॥

यहाँ पर तुमने कहा है कि 'मैं जानता हूँ–यह जो मेरा ज्ञान है–वही **सर्वं संदिग्धम्**–में बाधा डालने वाला है। क्योंकि यदि मैं (सर्वं) को जानता हूँ तो फिर 'सर्वं संदिग्धम्' नहीं रहा है तो बस, इस अहं की भित्ति पर ही तो तुम्हारा मकान खड़ा हुआ है। यदि थोड़ी देर के लिए आपके माने हुए अहं को जिसको कि आप आत्मा कहते हैं न मानें तो फिर क्या **सर्वं संदिग्धम्**–यह कहना मिथ्या होगा। तो बस, जिस **वेत्ता** (आत्मा) के आधार पर आप **सर्वं संदिग्धम्** पर आक्षेप करते हैं–उसी का हम उच्छेद करते हैं। यहाँ पर हमारा कहना यही है कि जिस प्रकार से पुरोदश्यमान वस्तु को–**इदमित्थम्** करके निश्चयात्मक ज्ञानपूर्वक मैं जानता हूँ तद्वत् तुम भी तो उस वस्तु को अपनी दृष्टि के अनुसार **इदमित्थम्** करके जानते हो। एवमेव जो और दूसरे-दूसरे मनुष्य हैं–वे भी तो इसे अपनी-अपनी समझ में सत्य मान रहे हैं। तात्पर्य्य यही है कि एक ही वस्तु को मैं भी सत्य समझता हूँ, परन्तु मेरी सत्यता–**मैं इसे अच्छी समझता हूँ**–इत्याकारक है, एवमेव तुम भी इसे सत्य समझ रहे हो, परन्तु तुम्हारी सत्यता–**मैं इसे बुरी समझता हूँ**–इत्याकारक है। और जो अन्यान्य मनुष्य हैं–वे भी अपनी प्रातिस्विक दृष्टि से उसे भिन्न-भिन्न प्रकार से सत्य समझते हैं। अब हम तुमसे पूछते हैं कि उन सब अस्मदादि में से किसका वेत्ता (आत्मा) वेत्तृत्वेन एक है अर्थात्–उन सबमें से **वेत्ता** कौनसा मानें–जिसके कि ज्ञान को प्रमाण एवं निश्चयात्मक माना जा सके एवं उस आत्मा के (वेत्ता के) वेद्य ही कौनसे हैं? अच्छापना वेद्य में है अथवा बुरापना। तात्पर्य्य यही है कि–'मैं जानता हूँ'–यह निश्चयात्मक ज्ञान बतलाकर तुमने 'सर्वं संदिग्धम्'–पर आक्षेप किया था। इस पर हमारा तुमसे यही कहना है कि **अहं प्रवेद्मि**–यह तुम्हारा ज्ञान निश्चित है–पहले इसी में तुम क्या प्रमाण रखते हो? तुम्हारे ज्ञान की निश्चयता जब सिद्ध हो तभी तुम 'सर्वं संदिग्धं' में 'सर्वं का विरोध बतला इस मत को दूषित कर सकते हो–अन्यथा नहीं। तो बस, एक ही वस्तु को **मैं भी सत्य समझता हूँ**–इसी प्रकार उसी वस्तु को दूसरा मनुष्य अपने ख़याल के माफिक ठीक समझा है। अब ऐसी हालत में तुम्हारा समझा हुआ निश्चित ज्ञान सत्य माना जाए अर्थात्–जिस वेत्ता से तुम निश्चय ज्ञान का गर्व करते हो वह वेत्ता तुम सबमें से किसका है? जिसका कि ज्ञान सत्य एवं निश्चयात्मक माना जाय, जबकि प्रत्येक मनुष्य अपने-अपने समझे हुए को निश्चित ही मानता है। इस प्रकार से जब वेत्ता के सत्यज्ञान का ही निश्चय नहीं है कि वस्तुतः वास्तविक वेत्ता यह है अथवा यह–ऐसी हालत में वेद्य (पदार्थों) का निश्चय तो क्योंकर हो सकता है? तो बस, वेत्ता सत्य नहीं है, अतः उसका ज्ञान भी निश्चित नहीं कहा जा सकता। जब उसका ज्ञान निश्चित नहीं कहा जा सकता तो फिर हम निःसन्देह **'सर्वं संदिग्धम्'** कह सकते हैं'।

इसी श्लोक का दूसरा अर्थ यह भी हो सकता है—

**'सर्वं संदिग्धम्'**–इस बात को मैं जानता हूँ, अर्थात् **'सर्वं संदिग्धम्'**–इसका तो मुझे ज्ञान अवश्य ही है–यह जो मेरा जिस प्रकार से निश्चित ज्ञान है, तथैव ठीक मेरे माफिक ही तो तुम्हारा भी 'मैं जानता हूँ'–यह निश्चित ज्ञान है ही। इसी प्रकार अन्यान्य मनुष्य भी तो अपनी तरह ही 'हम जानते हैं–हम जानते हैं'–यही तो कहते हैं। अब हम तुमसे पूछते हैं कि बतलाओ उन सब जानने वालों में से वेत्ता किसे माना जाए–जिसके कि ज्ञान को निश्चित माना जाए ? अर्थात् सभी निश्चितरूप से अपना-अपना ज्ञान सत्य समझ रहे हैं। परन्तु जैसे चक्षुरिन्द्रिय से–मनुष्यभेद से वस्तु अन्यथान्यथा दिखाई पड़ने लगती है, अतएव चक्षु जैसे प्रमाण नहीं माना जा सकता तथैव संभव है–यहाँ पर भी प्रत्येक मनुष्य का समझना जुदा-जुदा हो। ऐसी हालत में किसके वेत्ता को सत्य माना जाए–जिसके कि आधार पर **'सर्वं संदिग्धम्'** को दूषित किया जा सके ? तो बस, चूंकि इसका वेत्ता सत्य है एवं इसका नहीं है–इसमें कोई भी विनिगमक नहीं है, अतः विनिगमनाविरहात् वेत्ता ही नहीं माना जा सकता। तात्पर्य्य यही है कि जब ज्ञानप्रामाण्य में ही सन्देह है तो फिर वह ज्ञान जिसे होता है–उस वेत्ता (आत्मा) की ही सत्ता स्वीकार करने में क्या सबूत है ? जिस प्रकार ज्ञान में सन्देह है, तथैव वेत्ता में भी सन्देह ही है–संभव है–वेत्ता भी न हो। तो बस, जब वेत्ता ही कोई नहीं है तो फिर इसके वेद्य ही कौन से सत्य हो सकते हैं ? अतः वेत्ताभावात् हम कह सकते है कि **'अहं जानामि'**–यह कहकर **'सर्वं संदिग्धम्'** पर आक्षेप करना मिथ्या है, क्योंकि जब अहम् ही नहीं तब निश्चयात्मक ज्ञान ही किसका ? अतः **'सर्वं संदिग्धम्'**–यह हमारा कहना सर्वथा युक्तिपुरःसर ही समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अत्रोच्यते निश्चितमित्यहं यत् प्रवेद्मि तद्वत् त्वमपि प्रवेत्सि।
परे च तद्वत् प्रवदन्ति तेषां वेत्ता क एकः क इहाऽस्य वेद्यः" ॥१७॥

अपि च—वेद्य और वेत्ता का दूसरे प्रकार से भी खण्डन करते हैं—

मैं जानता हूँ, अतः मैं हूँ, अथवा मैं हूँ–इसलिए संसार के सम्पूर्ण पदार्थों को जानता हूँ। तात्पर्य्य इसका यही है। मैं घट को जानता हूँ, पट को जानता हूँ–इत्याकारक जो एक प्रकार का पदार्थों का जानना है–इस जानने में से मैं हूँ–अर्थात् मेरी (आत्मा-वेत्ता की) सत्ता है–अथवा मैं हूँ, अतः यह सारे विषय मैं जानता हूँ। तात्पर्य्य यही है कि दृश्यज्ञान से मेरी सत्ता है अथवा मेरी सत्ता से दृश्यों का ज्ञान मुझे होता है। **अहं जानामि**–यह जो ज्ञान है–वह कभी निर्विषयक नहीं हुआ करता है–ज्ञान जब भी होता है–सविषयक ही होता है अतः विषय को (घटपटादि पदार्थों को) छोडकर स्वतः अपने रूप से कभी एक क्षणमात्र भी नहीं दिखलाई पड़ता। बस, इसीलिए सवाल होता है कि यह जो **'जानामि'**–इत्याकारक ज्ञान है, जिसके कि आश्रित विषय बैठा हुआ है, इस ज्ञान से मेरी सत्ता है, अर्थात् मैं प्रत्यक्ष में घट, पट, वस्त्र, घर, पुस्तक, लोटा, पानी, दुकान, मकान–इत्यादि इत्यादि अखिल पदार्थों का भान कर रहा हूँ, अतः इनका जो एक जानना है–जो कि स्वानुभवैकगम्य है एवं जिसका

कि मैं प्रत्यक्ष अनुभव कर रहा हूँ–इस विषयज्ञान से मेरी सत्ता है अर्थात् मैं इनको जानता हूँ, अतः इस जानने से मैं अनुमान करता हूँ कि इन सबको जानने वाला एक कोई 'मैं' हूँ'–जो कि आत्मा नाम से व्यवहृत है। अथवा मैं हूँ–अर्थात् चूंकि मेरी सत्ता है–इसीलिए तो मैं जानता हूँ। तात्पर्य्य यही है कि मेरे से जानने की सत्ता है अथवा जानने से मेरी सत्ता है–इस बात का अर्थात् ज्ञाता-ज्ञेय का संसार में कोई भी निर्णय करने को समर्थ नहीं है। तो बस, जब ज्ञाता और ज्ञान का ही निश्चय नहीं है अर्थात् इन दोनों की सत्ता में जब सन्देह है तो सुतरां ज्ञेय सन्देहकोटि में पड़ जाता है। अर्थात् "जब मैं हूँ, अतः जानता हूँ, अथवा जानता हूँ, अतः हूँ"–इस बात का निर्णय आज तक नहीं हो सका तो फिर हम निःसन्देह कह सकते हैं कि न कोई ज्ञेय है. न ज्ञान है एवं न ज्ञाता (अहं) ही है। जबकि 'अहम्' ही नहीं है तो फिर **इदं सर्वं संदिग्धम्-इत्यहं जानामि**–इस प्रकार का अहं का पुछल्ला लगाकर इस सर्वसन्देहवाद को दूषित करना सर्वथा अनुचित है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रवेद्मि तस्मादहमस्म्यथो वाहमस्मि तस्मादखिलं प्रवेद्मि।
शक्यं न निर्धारयितुं ततोऽस्ति ज्ञेयं न न ज्ञानमहं च नास्मि" ॥१८॥

वस्तु का जो प्रत्यक्ष होता है–उसमें तीन पुट माने जाते हैं–१–ज्ञाता, २–ज्ञान, ३–ज्ञेय। ज्ञाता 'अहं' शब्द से कहा जाता है, ज्ञान 'प्रत्यय' शब्द से कहा जाता है एवं ज्ञेय 'विषय' शब्द से कहा जाता है। बस, जब इन तीनों की चेतना का मेल होता है, तब इनके संमिश्रण से एक प्रत्यक्ष पैदा होता है। इसमें हमें ज्ञान के विषय में विचार करना है–जिसे कि हम यहाँ प्रत्यय शब्द से कहेंगे—

वस्तुतः अखिल विश्व में वेत्ता–वेद्य एवं वित्ति (ज्ञान)–ये जो तीन पदार्थ मान रखे हैं–वे सब प्रत्यय ही प्रत्यय समझने चाहिए। अर्थात् जिसको तुम वेत्ता समझ रहे हो–वह भी प्रत्यय ही है–वेद्य भी प्रत्यय ही एवं वित्ति तो स्वतः प्रत्यय है ही। स्वप्नावस्था में जैसे हमारे ही ख़याल से हाथी बन जाता है, घोड़ा बन जाता है, फौज बन जाती है, मातहत बन जाते हैं–इस प्रकार से एक राज्य कायम हो जाता है एवं उस राज के ऊपर हम हुकूमत भी करने लगते हैं एवं हम (हमारा ही प्रत्यय) ही उन सबके द्रष्टा बन जाते हैं एवं हम ही (हमारा ही प्रत्यय) अश्वादि दृश्य पदार्थ बन जाते हैं एवं हम ही (हमारा ही प्रत्यय) दर्शन बन जाता है। तो बस, जैसे स्वप्नावस्था में हमारे ही प्रत्यय के द्रष्टादि भेद हो जाते हैं तथैव इस जगत् में जो द्रष्टा, दृश्य, दर्शन–ये तीन पुट दिखलाई देते हैं–उन सबको केवल प्रत्यय (हमारा ख़याल ही ख़याल) ही समझना चाहिए। कदाचित् कहो कि स्वप्न में सृष्टि मिथ्या है तो यह कह नहीं सकते, क्योंकि भगवान् वेदव्यास जिनको कि आप (आस्तिक) प्रमाण मानते हैं–खुद अपने मुंह से स्वप्न में सृष्टि का होना बतलाते हैं–जैसा कि वे कहते हैं—

"सन्ध्ये सृष्टिराह हि", "निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च"–इति।[1]

१–ब्रह्मसूत्र ३।२।१।

तो बस, संसार में तुम जितने भी नाना प्रकार के रूप देख रहे हो–उन सबको प्रत्यय ही प्रत्यय (अपना खयाल ही खयाल) समझो, अतः मेरे खयाल से मैं तो सारे जगत् को स्वप्नवत् प्रत्ययस्वरूप ही समझता एवं मानता हूँ। जबकि 'सर्वप्रत्ययस्वरूप ही है तो फिर ऐसी हालत में न कोई द्रष्टा है और न कोई दृश्य है। जब द्रष्टा (अहम्) ही नहीं है–तो ऐसी हालत में **सर्वं संदिग्धमित्यहं जानामि**'– यह अहंपना तुम किस आधार पर लगाते हो? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथापि वा प्रत्यय एष एको वेत्ता च वेद्यानि च वित्तयोऽपि।
तस्यैव रूपं न ततोऽस्ति भिन्नं सर्वं जगत् प्रत्ययमेव मन्ये" ॥१९॥

कदाचित् कहो कि साहब! तुमने जो प्रत्यय ही प्रत्यय में सारे संसार की लीला समाप्त कर दी–यह तुम्हारा दूसरे की आँखों में धूल झोंकना है। यदि हमारे प्रत्यय से ही संसार बना होता तो फिर हमारे मरे बाद संसार ही न होता। कदाचित् कहो कि नहीं भाई! तुम्हारे मरे बाद वाकई संसार नहीं रहता–तो यह बात भी नहीं बन सकती–क्योंकि हम हमारे सामने कितने ही मनुष्यों को मरते प्रत्यक्ष देखते हैं–तथापि संसार का नाश नहीं देखते, क्योंकि उनका भी तो कोई प्रत्यय था या नहीं–जिसने कि तुम्हारे हिसाब से संसार बनाया था, अतः उनके मरते ही संसार का नाश हो जाना चाहिए, परन्तु नहीं होता, अतः मानना पड़ता है कि केवल प्रत्यय ही प्रत्यय से बना हुआ यह संसार नहीं है। अपि च–जब हम प्रत्यक्ष द्रष्टा-दृश्य-दर्शन का प्रतिपद अनुभव करते हैं तो ऐसी हालत में इस प्रत्यक्ष वस्तु का अपलाप करना नितान्त भ्रान्ति ही है, अतः द्रष्टा भी अवश्य अलग चीज है–दृश्य भी अलग है एवं तीसरा दर्शन भी एक स्वतन्त्र पदार्थ है–जो द्रष्टा-दृश्य के योग से उत्पन्न होता है। जबकि द्रष्टा है तो फिर तुम 'अहम्' का उच्छेदकर क्योंकर '**सर्वं संदिग्धम्**' का उद्घोष कर सकते हो। इसी का अभ्युपगमवाद से उत्तर देते हैं—

अच्छा! हमने तुम्हारे कथनानुसार माना कि केवल प्रत्यय ही प्रत्यय नहीं है–अपि तु, वेत्ता भी पृथक्-पृथक् तरह के अनन्त हैं–वेद्य भी अनन्त हैं एवं वित्ति (ज्ञान) भी अनन्त ही हैं। हम तुम्हारे कहने से मानते हैं कि द्रष्टा भी है–दृश्य भी है और दर्शन भी है–यदि तुम्हारे सन्देहवाद का खण्डन ऐसा मानने से जगन्मान्य हो जाय। परन्तु इन तीनों को मान लेने पर भी सन्देहवाद ज्यों का त्यों बना रहता है, जैसा कि अभी हम आपको बतलाते हैं—

वेद्य पदार्थों का जैसा अपना प्रातिस्विकस्वरूप है–अर्थात् पुरोदृश्यमान वस्तुओं का जो यथार्थ-स्वरूप है–वह हमारी दृष्टि-योग से सर्वथा भ्रान्त एवं मिथ्या ही प्रतिभासित होता है। चक्षुरिन्द्रिय से एक वस्तु सफेद दीखती है एवं दूसरी पीली। तो जब एक ही वस्तु में यह द्वैत देखा जाता है तो इससे वह इन्द्रिय प्रमाण नहीं माना जा सकता। तो जबकि हमें एक जगह दृष्टि के विषय में भ्रम मालूम हो गया एवं एक जगह हमने इन्द्रिय के मिथ्यात्व का प्रत्यक्ष कर लिया तो फिर ऐसी हालत में हमें जहाँ-जहाँ दर्शन का विषय आएगा वहीं-वहीं यह सन्देह होगा। जहाँ वस्तु का प्रत्यक्ष हम कर रहे हैं–क्या सुबूत है कि वह प्रत्यक्ष उसका यथार्थ में जैसी वह वस्तु है–वैसा ही हो रहा है, अतः हम कह सकते हैं कि

दृष्टियोग से जैसा पदार्थों का स्वरूप है-ठीक उसके विरुद्ध उन पदार्थों का भान होना होता है। तो इस प्रकार से जब भान ही मिथ्या है तो द्रष्टा, दृश्य और दर्शन-इन तीनों में से 'दर्शन' कोई वस्तु नहीं है-यह सिद्ध हो जाता है। बाकी रहे-द्रष्टा और दृश्य-इनके विषय में भी सुनिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथापि वा सन्ति पृथग् विधानि वेत्ता च वेद्यानि च वित्तयोऽपि।
वेद्यानि वा सन्ति यथा स्वरूपाण्यतोऽन्यथा भान्ति तु वित्तियोगात्" ॥२०॥

जिसको वित्ति कहा गया है-उसे ज्ञान शब्द से समझना चाहिए-हमारा जो यह ज्ञान है-वह भी निर्विषयतया प्रतीत ही नहीं होता है। जब भी कभी हम ज्ञान का प्रत्यक्ष करेंगे तभी-उसे विषयाकाराकारित ही देखेंगे। बस, यह जो ज्ञान में विषय का भान है-वह सदा सर्वदा नित्य ही रहता है। अर्थात् ज्ञान में भाति सदा विषयात्मकता ही रहती है। यह जो भान है-अर्थात् वस्तु का दर्शन है-वह द्रष्टा और दृश्य के योग से पैदा होने वाला है। जिस समय एक पहली वस्तु को ज्ञान अपने में से निकाल देता है तो वह पदार्थ अपने स्वरूप से च्युत हो जाता है-अर्थात् 'यहाँ पुस्तक है'-यह पदार्थ-सत्ता तभी तक रहेगी जब तक कि वह हमारे ज्ञान में रहेगी। जहाँ ज्ञान ने उसे छोडा कि वह हमारी तरफ से तो स्वरूप से ही नष्ट हो गई अर्थात् हम उस पर से ज्ञान हटाए बाद नहीं कह सकते कि आया 'पुस्तक यहाँ है या नहीं ? तो बस, जिस प्रकार ज्ञान के हटते ही वह वस्तु स्वरूप से गिर जाती है, तथैव उस वस्तु की जो हमें 'पुस्तक को मैं जान रहा हूँ'-यह बुद्धि हो गई थी-वह भी नष्ट हो जाती है। अर्थात् यद्यपि वासना अनुभवायित संस्कार के कारण थोड़ी देर वह वस्तु ज्ञान में रहती है, तथापि कुछ काल के बाद वह अवश्य ही नष्ट हो जाती है। तो तात्पर्य्य हमारा यहाँ पर यही है कि 'मैं पुस्तक को जानता हूँ'-यह जो एक पुस्तकविषयक ज्ञान होता है-वह द्रष्टा और दृश्य के मेल से उत्पन्न होने वाला है एवं तात्कालिक है, अतएव झूठा है एवं अनित्य है। जो रूप न उस पुस्तक में था, न मेरे में था-ऐसा जो अपूर्वरूप था-वही दोनों के संयोग से तत्काल नया उत्पन्न हो गया। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वित्तिर्न मे निर्विषयाऽवभाति, सा भाति नित्यं विषयात्मनैव।
अर्थः स्वरूपाच्च्यवतेऽस्य धीश्च द्वियोगजं रूपमपूर्वमेतत्" ॥२१॥

जिसको हमने दृश्य बतलाया है-उसको छोडकर के प्रातिस्विकरूपेण कभी द्रष्टा को देख ही नहीं सकते। द्रष्टा को जब भी कभी हम पहचानने की कोशिश करेंगे-वह सदा दृश्य के स्वरूप में ही दिखलाई देगा। तो जबकि हम द्रष्टा को अपनी प्रातिस्विक सत्ता से ही नहीं देख सकते तो ऐसी हालत में 'द्रष्टा' कोई सत्य अर्थात् सत्तावाला पदार्थ है-यह हम हर्गिज नहीं मान सकते। अपि च-जिसको हमने दृश्य बतलाया है-अर्थात् जो घटपटादि हैं-वे चूँकि तत्काल में नये अपूर्व ही उत्पन्न होते हैं जो कि पहले सर्वथा नहीं थे, अतः इस दृश्य को तो हम कथमपि सत्य नहीं मान सकते। अपि च-जिसको हम द्रष्टा बतला रहे हैं-वह भी तो दूसरे की दृष्टि से दृश्य हो सकता है-इसी आधार पर हम कह सकते

हैं कि जगत् में सब दृश्य ही दृश्य है। जब सब दृश्य ही दृश्य हैं तो चूंकि दृश्य तात्कालिक एवं मिथ्या-पदार्थ है, अतः आत्मप्रामाण्य का सर्वथा उच्छेद हो जाता है। इन्हीं-इन्हीं कारणों से हम कह सकते हैं कि हजार प्रयत्न करने पर भी 'यह वस्तु यथार्थ में ऐसी ही है'-यह वस्तु का याथातथ्य कदापि मालूम नहीं हो सकता, अतः हम उद्घोष के साथ 'सर्वं संदिग्धम्'-यह कह सकते हैं-कह रहे हैं एवं कहेंगे। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"द्रष्टुं न शक्यं यदिहास्ति सत्यं यद् दृश्यते तत्क्षणिकं न सत्यम्।
परः सहस्रै रपि नात्र याथातथ्यं प्रयत्नैरुपगन्तुमर्हम्" ॥२२॥

॥ इति आत्मप्रामाण्यखण्डनम् ॥

६—सत्यज्ञानाशक्यत्वापादनम्।

सत्यज्ञानाशक्यत्वापादन—

तुमने प्रत्यक्षादि जितने प्रमाण बतलाए हैं-वे सर्वथा अप्रमाण ही हो जाते हैं। इसका खास कारण यही है कि इन प्रमाणों के प्रमाण के लिए तो कोई प्रमाण ही नहीं है। जब तुम्हारे मतानुसार सारी वस्तुएँ प्रमाणैकगम्य ही हैं-तो फिर प्रमाण के लिए भी प्रमाण ही की आवश्यकता है। जब तक प्रमाण में कोई प्रमाण नहीं होता तब तक प्रमाण-प्रमाण ही नहीं माना जा सकता। अपि च—जिसको तुम प्रमाणकोटि में रखते हो वह तो संसार के अन्तर्गत होने से स्वतः मिथ्यात्व से ग्रस्त हो जाता है। तात्पर्य्य यही है कि संसार मिथ्या है—यह हमारा आक्षेप है—उसका आप निवारण करना चाहते हैं—उसी प्रमाण से जो कि संसार के अन्दर की चीज है। हेतु साध्य से अतिरिक्त होना चाहिए। यह सिद्धान्त आपने मान रखा है। परन्तु संसार में से ही हेतु लेते हुए आप स्वयं वदतोव्याघात कर रहे हैं। तो बस, संसारान्तर्गतत्वेन प्रमाण हैं चूंकि झूंठे-अतः ऐसे झूंठे प्रमाण से सत्यपदार्थ की सिद्धि सर्वथा त्रिकाल में भी नहीं हो सकती। क्या अन्धा भी दूसरे को मार्ग दिखला सकता है ? कदापि नहीं। अतः हम स्पष्ट कहते हैं कि चूंकि प्रमाण में कोई प्रमाण नहीं, अतः ऐसे झूंठे प्रमाण से सत्त्वज्ञान सर्वथा नहीं हो सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सर्वं प्रमाणं मतमप्रमाणं न हि प्रमाणाय परं प्रमाणम्।
यदप्रमाणं न तदस्ति सत्यं तस्मादसत्याद्धि न सत्यसिद्धिः" ॥२३॥

इस प्रकार से सत्य पदार्थ की प्राप्ति के लिए-सत्यत्व निश्चय के लिए संसार में कोई भी उपाय नहीं है। विना उपाय के उपेय (प्राप्तव्य) की सिद्धि हो नहीं सकती, अतः जो विषय सर्वथा अशक्य है, अर्थात् अगम्य है-उसकी परीक्षा का प्रयत्न करना अर्थात् अज्ञेय वस्तु को ढूंढना-पर्वत को रूई जैसे उडाने के उद्योग के माफिक सर्वथा वृथा एवं निष्फल है, अतः हम आपको मित्रता की सलाह देते हुए कहते हैं कि कृपाकर अपनी मस्तकस्फोटनक्रिया को समाप्त कर आनन्द से हमारी तरह मौज करिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सत्यग्रहायास्ति न कोप्युपायो नोपेयसिद्धिस्तु विनास्त्युपायात् ।
तस्मादशक्यार्थपरीक्षणार्थो यत्नो वृथास्ति क्रियतां विरामः" ॥२४॥

॥ इति सत्यज्ञानाशक्यत्वापादनम् ॥

## ॥ प्रत्यक्षादिप्रामाण्यखण्डनं समाप्तम् ॥

### १०–जीवखण्डनम् ।

जीवखण्डन—

हमने अब तक संसार को संदिग्ध बतलाया है। अब जीवात्मा करके जो एक कोलाहल मच रहा है–उसका भी निराकण करते हैं—

कई मनुष्यों के ख़याल से यह जीव शरीर से अलग एक दूसरी वस्तु है–जिसका कि शरीर के नष्ट हो जाने पर भी नाश नहीं होता। बस, इसी की जो कि अविनाशी है–सत्ता–वैसे मनुष्य मानकर संसार में जीवात्मप्रामाण्य स्थापना करते हैं, परन्तु हमारे ख़याल से उनका जीवात्मा को शरीर से अलग दूसरी वस्तु मानना नितान्त असंगत एवं युक्तिविरुद्ध है। वस्तुतः जीव शरीरान्तर्गत ही है। शरीर के तीन भाग माने गए हैं। १–स्थूलशरीर, २–सूक्ष्मशरीर एवं ३–कारणशरीर। यह जो सूक्ष्मशरीर है–जिसे कि प्रज्ञानात्मा भी कह सकते हैं–इसमें कुल ३३ वस्तु रहती हैं। ५ कर्म्मेन्द्रिय, ५ ज्ञानेन्द्रिय, १-भूतानुशय (पञ्चतन्मात्रा) प्राणापान-उदान-व्यान-समान–ये पाँच प्राण, १–मन, २–बुद्धि, ३–चित्त, ४-अहंकार, १–कर्म्मजन्यवासना अर्थात् अनुभवायित संस्कार, १ काम एवं कर्म्म। इनमें से बुद्धि तीन प्रकार की है, मन दो प्रकार का है (प्राज्ञ-इन्द्रियमन) एवं अहंकार ४ प्रकार का है। इस प्रकार से इन ३३ की जो एक समष्टि है–उसे ही सूक्ष्मशरीर कहते हैं–इसी को भगवान् शङ्कराचार्य ने 'अष्टपुरी' माना है। १–पाँच ज्ञानेन्द्रिय (प्रथमपुर), २–पाँच कर्म्मेन्द्रिय (द्वितीयपुर), ३–भूतानुशय (तृतीयपुर); ४–प्राणापानादि पञ्चप्राण (चतुर्थपुर), ५–मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार (पञ्चमपुर), ६–कर्मजन्यवासना (षष्ठपुर), ७–काम (सप्तमपुर) एवं ८–कर्म्म (अष्टमपुर)। बस, ये ही आठ पुर हैं–इन्हीं की समष्टि का नाम सूक्ष्मशरीर हैं। इनमें से जो पाँच कर्म्मेन्द्रिय और पाँच ज्ञानेन्द्रिय है–उनको तो बाह्यकरण (बहिरिन्द्रिय) कहते हैं एवं मन-बुद्धि-चित्त-अहंकार–इन चारों को अन्तःपुर (अन्तरिन्द्रिय) कहते हैं। यह तो हुआ सूक्ष्मशरीर। दूसरा है–स्थूलशरीर–इसमें पञ्चीकृत (अर्थात् प्रत्येक भूत में चारों और भी अवश्य ही रहते हैं–ऐसे) पाँच भूत अर्थात् एक तरह से २५ भूत। और भी कई पदार्थ जिनका कि विवेचन 'आनन्दामृतवर्षिणी' में विशदरूपेण किया गया है–इस स्थूलशरीर में रहते हैं। अर्थात् इनकी समष्टि का नाम ही स्थूलशरीर है। तीसरा है–कारणशरीर। इस प्रकार शरीर में १–अविद्या (१–अविद्या, २–अस्मिता, ३–राग, ४–द्वेष, ५–अभिनिवेश पाँच अविद्या), २–काम, ३–कर्म्म एवं ४–शुक्र (खुराक)–ये चार एवं और भी पदार्थ रहते हैं। अर्थात् इनकी समष्टि का नाम ही कारणशरीर है। पूर्वोक्त तीनों शरीरों में से जो स्थूलशरीर है–उसे 'मूर्त्त' कहते हैं एवं सूक्ष्मशरीर को अमूर्त्त कहते

हैं। अपि च—सूक्ष्म और स्थूल का यह कारण निमित्तकारण है–जिसे कि हम प्रकृत में जीव कहेंगे। तो प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि मूर्त्त (स्थूल) एवं अमूर्त्त (सूक्ष्म) से अतिरिक्त यह जीवात्मा शरीर से अतिरिक्त सर्वथा नहीं है। सूक्ष्मशरीर का जो स्वरूप है एवं स्थूलशरीर का जो स्वरूप है–यह स्वरूप जिससे बनता है–बस, वही जीवात्मा है। जिस प्रकार से रथ के अवयवसमूहों के जुड़ जाने से उसमें मनुष्यों को धारण करने की शक्ति आ जाती है एवं उसमें स्वयं गति उत्पन्न हो जाती है–जो कि पहले उस रथ के प्रत्येक खण्ड में उसकी (रथ की) समष्टि के पहले न थी। बस, तथैव जहाँ कारण-शरीर द्वारा संघटन हुआ कि शरीर में चेतना होने लगती है। तो जिस प्रकार रथ के पुर्जे खुल जाने से जैसे उसमें से कोई 'आत्मा' निकल गया–यह नहीं माना जाता है, अर्थात् रथ के टूटने से जब उसमें गति बन्द हो जाती है-तो 'रथ का आत्मा निकल गया'–ऐसा नहीं होता है; तथैव शरीर के बन्धन हट जाने से चूंकि शरीर गिर जाता है, अतः रथवत् यहाँ पर शरीर से अतिरिक्त आत्मा मानने की क्या आवश्यकता है ? कदाचित् कहो कि रथ तो बैलों से खिचता है–उसमें स्वयं गति थोड़ी ही है–इसके उत्तर में हम भी यह कहते हैं कि शरीर भी इन्द्रियरूपी घोड़ों से मनरूपी सारथी से चलता है। तो जब इन्द्रियों से ही उसका गमन सिद्ध हो जाता है, तो फिर अलग जीवात्मा मानने की क्या आवश्यकता थी ? अपि च—हम तो रथ में भी स्वयं ही गति मानते हैं। यदि उसमें स्वयं गति न होती तो रथ के पहिए के टूट जाने पर बैल उसे घींस ले जाते। परन्तु जब उसकी संघशक्ति टूट जाती है तो फिर बैल उसे खैंचने में समर्थ नहीं होते हैं। तो बस, इसी प्रकार से जब शरीर मान लेने से ही सारा अभीष्ट सिद्ध हो जाता है तो फिर शरीर से अतिरिक्त आत्मा मानने की क्या आवश्यकता है ? बस, इसीलिए हम कह सकते हैं कि जीवात्मा शरीर से अतिरिक्त कोई वस्तु नहीं है। मन सारथी है एवं इन्द्रियाँ घोड़े हैं--इसमें हम श्रुति का ही प्रमाण दिखलाते हैं, ताकि आपके विश्वास में शरीरादि गमनक्रिया का मन द्वारा संचालित होना जम जाए–वह श्रुति है—

**"सुषारथिरश्वानिव यन्मनुष्यान्नेनीयतेऽभीशुभिर्वाजिन इव।**
**हृत्प्रतिष्ठं यदजिरं जविष्ठं तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु" ॥[1]**

अतः जीवात्मा कोई वस्तु नहीं है–यह सिद्धान्त समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"जीवोऽयमात्मा न शरीरभिन्नोऽस्त्यमूर्तमूर्तव्यतिरिक्तरूपः।
सूक्ष्मं शरीरस्य यदस्ति रूपं स्थूलं यतोऽजायत सोऽस्ति जीवः" ॥२५॥

वस्तुतः यह जीवात्मा शरीरवत् विक्रियमाण है एवं शरीर के साथ ही यह उत्पन्न होता है। जैसे रथ के टूटते ही उस रथ की शक्ति जिसे कि आप रथ की आत्मा कह सकते हैं, नष्ट हो जाता है–

---

१–यजुर्वेद ३४।६।

तथैव शरीर के नष्ट होते ही इस जीवात्मा (कारणशरीर) का भी नाश हो जाता है। "यह आत्मा जबकि शरीर छोड देता है तो लोकान्तर में स्वर्ग-नरकादि में फलभोग के वास्ते जाता है"-ऐसा जो कितने ही लोगों का कहना है-वह हमारे ख़याल से उनकी नितान्त भ्रान्ति है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शरीरवद् विक्रियमाणरूपः साकं शरीरेण स जायते च।
नश्यत्यनेनैव सहैष मृत्वा लोकान्तरेऽगादिति तु भ्रमोऽस्ति" ॥२६॥

॥ इति जीवखण्डनम् ॥

११-ईश्वरखण्डनम्।

ईश्वरखण्डन—

अब तक अनुमान से लेकर जीव तक का हम खण्डन कर चुके, अब केवल ईश्वर बाकी बचा है, अतः क्रमप्राप्त उसकी भी थोड़ी सम्भाल कर लेते हैं—

आज संसार को बने लाखों करोड़ों वर्ष हो गए, परन्तु आज दिन तक कभी मूर्ख से मूर्ख समुदाय द्वारा एवं महामहा पण्डितों के-विद्वानों के समुदाय द्वारा करोड़ों यत्न करने पर भी जिसका (ईश्वर का) प्रत्यक्ष नहीं किया गया अर्थात् आज तक किसी ने भी जिसे न देखा-ऐसे सर्वथा मिथ्या ईश्वर की कल्पना हमारे ख़याल से मूर्ख लोग व्यर्थ ही किया करते हैं एवं उस मिथ्या ईश्वर के निमित्त जिसकी सत्यता में अणुमात्र भी प्रमाण नहीं है-नाना प्रकार के दानादि कर्म्म सर्वथा व्यर्थ ही करते हैं। अर्थात् मूर्खों ने जो एक '**ईश्वर**' नाम से मिथ्या वस्तु मान रखी है-यह उनका मानना एवं "हम तो सारे कर्म्म ईश्वर के लिए ही करते हैं"-यह उनका कहना-दोनों ही बातें सर्वथा सोलह आना मिथ्या समझनी चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आपामरादाविदुषां कुलाद्वा नाद्यापि यत्नैरपि योऽस्ति दृष्टः।
मिथ्येश्वरं तं परिकल्प्य मूर्खाः कुर्वन्ति कर्माणि वृथा तदर्थम्" ॥२७॥

कई मनुष्यों का सिद्धान्त है कि हम जिसे ईश्वर कहते हैं-वह 'सच्चिदानन्द' है। हमारे ख़याल से तो ईश्वर मानना ही व्यर्थ है और मानकर भी उसे सच्चिदानन्दस्वरूप बतलाना तो बिल्कुल ही गँवारपन है। हम आपसे पहले यही पूछते हैं कि अच्छा बतलाइए-क्या ईश्वर आनन्दमय है? यदि कहो कि हाँ-तो ऐसी हालत में उसे सर्वथा अकाम मानना पड़ेगा। बस, चूँकि अकाम से सृष्टि पैदा नहीं हो सकती, अतः "इस आनन्दमय से सारा जगत् बनता है"-यह तुम्हारा कहना गलत होगा। तात्पर्य्य इसका यही है कि इच्छा उसको होती है-जिसके पास कि किसी वस्तु की कमी हो। चूँकि उस वस्तु की कमी के कारण वह दुःखानुभव करता है-बस, उसको मिटाने के लिए वह इच्छा किया करता है। परन्तु

जब ईश्वर को आनन्दमय ही मान लिया जाता है तो फिर उसमें चूँकि किसी भी वस्तु की कमी नहीं रहती, अतः वह क्यों इच्छा करेगा ? एवं क्यों संसार को बनाएगा ? तो बस, 'आनन्दमय मानने पर–'उसमें सृष्टि बनती है'–तुम्हारा यह कहना असंगत होगा, अतः आनन्दमय तो आप उसे मान नहीं सकते। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स सच्चिदानन्द इहेश्वरोऽस्तीत्याहुः परे तन्मतमस्ति मिथ्या ।
न तावदानन्दमयस्तथा सत्यकाम इत्येष जगन्न कुर्य्यात्" ॥२८॥

कदाचित् कहो कि भाई ! इस प्रश्न का उत्तर तो भगवान् व्यास–**लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्**–इस सूत्र से दे ही चुके हैं। भगवान् व्यास ने–आनन्दमय पर पूर्वोक्त आक्षेप का निवारण करते हुए कहा है कि "जैसे एक मनुष्य बैठा-बैठा अपने हाथ से कमल को फिरा रहा है, परन्तु उसका कमल का फिराना–जैसे लीला में दाखिल है, अर्थात् वह कमल को किसी दुःख की पूर्ति के लिए नहीं फिराता, अतः उसकी उस कमलेच्छा से 'उस तद्परिभ्रमणाभावविषयक दुःख है'–यह नहीं कहा जा सकता तद्वत्–ईश्वर के आनन्दमय होने पर भी लीलार्थ संसार बनाने की इच्छा करना उसके आनन्दमयत्व पर बाधा नहीं पहुँचा सकता"–यह जो किसी का कहना है–वह हमारे खयाल से सर्वथा असदुत्तर (जात्युत्तर) अर्थात् मिथ्या समाधान है एवं '**लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्**'–कहकर हमारी प्रतारणामात्र करना है। हम '**लोकवत्व**' वालों से यही पूछते हैं कि क्या इस लोक के साम्य से ईश्वर के आनन्दमयत्व की संभावना की जा सकती है ? हर्गिज नहीं। यदि हमारा ही साधर्म्य उसमें मिलाना है तो फिर–'**लोकवत्वमरणधर्म्मयुक्तम्**' भी कहो। अतः हमारे से ईश्वर की सत्ता स्थापित करना कितना बेहूदापन है–यह आप ही विचार सकते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत्त्वब्रुवन् लोकवदत्र लीलाकैवल्यमित्यस्ति विडम्बनैषा ।
प्रतारणा वा न स ईश्वरोऽसौ संभाव्यते प्राकृतलोकसाम्यात्" ॥२९॥

अपि च–संसार में हम देखते हैं कि लीला दो प्रकार की होती है। एक तो चित्तविनोदार्थ एवं एक पानी के उछालने के माफिक व्यर्थ। अब इन दोनों लीलाओं में से ईश्वर की कौनसी लीला है–कृपा करके यह बतलाइए ? यदि कहो कि ईश्वर यह लीला विनोद के लिए कर रहा है तो ऐसा कहने से ईश्वर में दौर्मनस्यता व्यक्त होती है। मनुष्य में जब तक आनन्द परिपूर्ण कलाओं से रहता है एवं आता रहता है तब तक उसे दुःख नहीं हुआ करता। परन्तु जब आनन्द की कला कम हो जाती है–तो वह विकल हो जाता है–बस, उस विकलता को (आनन्द की कमी को) दूर करने के लिए वह विनोद करता है। अर्थात् चूँकि आनन्द खुद तो आ नहीं रहा है, अतः मन को जबर्दस्ती आनन्द के पास (आनन्दसामग्री के पास) प्रेरित करता है। अर्थात् मन को आनन्द के पास नोदन करता है। तो तात्पर्य्य यही हुआ कि विकलता को दूर करने के लिए मन को आनन्द के पास प्रेरित करना ही '**विनोद**' कहलाता है। ऐसी हालत में यदि विनोदार्थ ईश्वर की लीला मानी जाएगी तो उसमें विकलता (आनन्दाभाव)

माननी पड़ेगी। ऐसी हालत में उसे 'आनन्दमय' बतलाना कैसे उचित होगा ? आप स्वयं ही विचार लें। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"लोके च लीला द्विविधा विनोदे हेतुः पयस्ताडनवद् वृथा वा।
व्यनक्ति तु प्रागिह दौर्मनस्यं, वैकल्यनिस्तारविधिर्विनोदः" ॥३०॥

अपि च—इस जगत् बनाने वाले ईश्वर के मन का यदि इस जगत्-निर्म्माण से प्रसाद होता है—अर्थात् जगत्-निर्म्माण क्रिया से यदि ईश्वर की तबियत खुश होती है तो इससे "जगत् बनाने से ईश्वर से ईश्वर में सुखोदय हुआ"—यह प्रतीत होता है। अर्थात् जगत् से ईश्वर को आनन्द मिलता है—यह सिद्ध होता है एवं इसी से यह भी मानना पड़ता है कि इस सुखोदय के पहले ईश्वर जरूर दुःखी था—बस, संसार के बनते ही उसका विनोद हो गया एवं उसका दुःख मिट गया। ऐसी हालत में "विनोदार्थ वह लीला करता है"—यह बात तो सर्वथा कट जाती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यदा जगत्कर्तुरमुष्य तस्माज्जगद्विधानान्मनसः प्रसादः।
सुखोदयो वा ध्रुवमस्य तर्हि प्रतीयते प्रागिह दुःखयोगः" ॥३१॥

कदाचित् कहो कि वह व्यर्थ ही लीला करता है—यह बात भी ईश्वर के विषय में लागू नहीं हो सकती। क्योंकि जो व्यर्थ का कार्य है—वह पाप कहलाता है। तो बस, पाप न पैदा करने वाला यह ईश्वर वृथा कर्म्म भी कैसे कर सकता है ? तो बस, 'न पापहेतुत्वात्' उसकी लीला न वृथा मान सकते हैं एवं न विनोदार्थ ही। चूंकि लीला इन दो को छोडकर जगत् में तीसरी है नहीं, अतः ईश्वर लीला से जगत् बनाता है—यह कहना सर्वथा मिथ्या है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथो वृथा-कर्म तु पापमस्तीश्वरो वृथा तन्न कदापि कुर्यात्।
एतद्द्वयं तु व्यतिरिच्य लोके लीला न काचित् तदयं मृषार्थः" ॥३२॥

इस प्रकार से आनन्दमय उसे मान लेने पर तो उससे जगत् की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती। दूसरा है—विज्ञान (चित्)। बस, जिस प्रकार से आनन्दमय वह नहीं हो सकता, तथैव वह विज्ञानस्वरूप भी नहीं हो सकता, अतः 'विज्ञानस्वरूप यह परमेश्वर है'-यह जो कितनों ही का कहना है—हमारे ख़याल से यह भी असत्य एवं निर्म्मूल ही है। हम उन विज्ञानवादियों से पूछते हैं कि आपका वह ईश्वर विज्ञानस्वरूप है (विज्ञानमय) अथवा विज्ञानवान्। अर्थात् उसका रूप ही विज्ञानमय है—अथवा विज्ञान उसमें रहता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विज्ञानरूपः परमेश्वरोऽसावित्याहुरेके तदसत् प्रतीमः।
विज्ञानमेवेश्वर इष्यते वा विज्ञानवानीश्वर इष्यते वा" ॥३३॥

यदि उसे विज्ञानस्वरूप मानते हैं तो ईश्वर जड़ता को प्राप्त होता है। जिसमें ज्ञान रहता है–वह चेतन हुआ करता है–चूंकि ज्ञान में ज्ञान नहीं रहता, अतः ज्ञान जड़ है। जबकि ईश्वर ज्ञान ही है तो फिर ईश्वर को चेतन बतलाना सर्वथा गलत है। अपि च–ज्ञान कभी निर्विषयक देखा नहीं गया, अतः यदि ज्ञान ही ईश्वर है तो फिर वह ठहरा कहाँ ? अर्थात् वह ईश्वरस्वरूप ज्ञान कहाँ ठहरेगा, अतः उसे ज्ञानस्वरूप तो मान नहीं सकते। कदाचित् उसे विज्ञानवान् मानते हो तो सो भी बात नहीं बन सकती, क्योंकि ऐसी हालत में इस विज्ञान से अतिरिक्त और कोई अर्थ है–यह मानना पड़ेगा। तात्पर्य्य यही है कि जब ईश्वर को विज्ञानवान् मान लिया तो फिर उससे अतिरिक्त भी कोई विषय मानना पड़ता है–यदि अतिरिक्त विषय मान लिया तो फिर ईश्वर के पहले ही संसार-सत्ता सिद्ध हो गई, अतः उसे विज्ञानवान् भी नहीं मान सकते। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञानं यदीशः स जडस्तदानीमापद्यते ज्ञानमिदं क्व तिष्ठेत्।
विज्ञानवानीश्वर इष्यते चेद्विज्ञानभिन्नोऽस्त्यपि कश्चिदर्थः" ॥३४॥

अपि च—ज्ञान कहते हैं–प्रमा को, प्रमा विना प्रमाण के अर्थात् उत्पादक-सामग्री के नहीं हुआ करती। आँख है, अतः इस प्रमाण से एवं पुरोदृश्यमान वस्तु है, अतः उस प्रमाण से वस्तु का प्रत्यक्ष हो जाता है, अर्थात् वस्तुविषयक ज्ञान हो जाता है। यदि चक्षु और वस्तु दोनों में से एक भी न रहे तो वस्तुज्ञान कथमपि नहीं हो सका, अतः मानना पड़ता है कि ज्ञान (प्रमा) विना प्रमाण के (उत्पादक-सामग्री के) कदापि नहीं हो सकता है। ऐसी हालत में "उस ईश्वर में ज्ञान है–अथवा वह ज्ञानमय है"–इत्याकारक ज्ञान आप संसारियों को किस प्रमाण से हुआ ? जिस ज्ञानवान् से अथवा ज्ञानस्वरूप ईश्वर से तुम संसार का निम्मर्णि मानते हो–उस संसार में से तो कोई उस 'ईश्वरज्ञान' का साधक–प्रमाण बन नहीं सकता। यदि मानेंगे तो ईश्वर के पहले भी सृष्टि माननी पड़ेगी, अतः ईश्वर ज्ञानवान् है–यह ज्ञान ही तुम्हारा प्रमाणाभावात् सर्वथा मिथ्या है। अपि च–जब ईश्वर को ज्ञानस्वरूप माना जाएगा तो एक बडी भारी अनुपपत्ति होगी–वह यही है कि ज्ञान चूँकि कभी निर्विषय हो नहीं सकता है, अतः यदि उसे ज्ञानस्वरूप माना जाएगा तो उसके लिए कोई विषय भी अवश्य ही माना जाएगा। यदि विषय मान लिया तो 'उससे संसार पैदा होता है–यह कहना असंगत होगा। इसलिए हम पूछते हैं कि ईश्वर को ज्ञानस्वरूप मानने पर सृष्टि के पहले इस ज्ञान का बोध्य विषय कौनसा है?–जरा यह तो कृपा करके बतलाइए। जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रमाणतो ज्ञानमुदेति सर्वं तज्ज्ञानमासीदिति किं प्रमाणम्।
ज्ञानं क्वचिन्निर्विषयं न दृष्टं प्राक् सृष्टितः को विषयोऽस्य बोध्यः" ॥३५॥

कदाचित् कोई इस प्रश्न का उत्तर इस प्रकार से दे कि जब हम किसी वस्तु को बनाते हैं तो पहले उसका आकार हमारे ज्ञान में बन जाता है। बस, क्रिया द्वारा उसे ही हम बाहर प्रकट कर देते हैं। तो जिस प्रकार से हमारे ज्ञान में वस्तु बैठी रहती है, तथैव उस ईश्वर के ज्ञान में वह सारा जगत् अन्तर्लीन रहता है–बस, वही जब प्रकट होता है तो उसका स्वरूप हम प्रत्यक्ष में देख लेते हैं। तो जब

कि संसार के बहिर्भाव के पहले भी ईश्वरीय ज्ञान में सारा जगत् बैठा हुआ है तो फिर उस ज्ञान को निर्विषयक बतलाकर क्योंकर–"ईश्वर जगत् बनाता है एवं वह विज्ञानस्वरूप है"–इस कथन का खण्डन किया जा सकता है–यह जो कितनों ही का ईश्वर-सत्ताविषयक समाधान करना है–वह भी सर्वथा मिथ्या ही समझना चाहिए। हम 'ज्ञान में जगत् है'–ऐसा कहने वालों से पूछते हैं कि वह जो ज्ञान है–वह चूंकि सर्वथा निष्क्रिय है–अतः ज्ञान तो जडत्वात् उस जगत् को पैदा (बाहर प्रकट) कर नहीं सकता है–ऐसी अवस्था में ये विषय (संसार) इस ज्ञान से कैसे उत्पन्न हुए ? तात्पर्य्य यही है कि जबकि ज्ञान सर्वथा जड़ है तो ऐसी हालत में इस ज्ञान से उसमें बैठे हुए विषय क्योंकर उत्पन्न किए गए अर्थात् किस क्रिया से वह संसार दृश्यरूप में परिणत हुआ, अतः "ज्ञान में जगत् के मान लेने पर भी ईश्वर से सृष्टि होती है"–यह तुम्हारा कहना तो मिथ्या ही रहा। जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शश्वज्जगज्ज्ञानगतं विधातुस्तत्कर्मणा सृज्यत इत्यलीकम् ।
यतोऽक्रियं ज्ञानमतः कथं वा ज्ञानादिमे स्युर्विषयाः प्रसृष्टाः" ॥३६॥

अपि च–हम तुमसे पूछते हैं कि वह तुम्हारा ईश्वर नित्य है अथवा जन्म लेने वाला अर्थात् अनित्य। यदि वह जन्मवान् है अर्थात् उत्पन्न होता है तो ऐसी हालत में वह जगत् ही कहलाएगा–न कि ईश्वर, क्योंकि उत्पन्न होना यह जगत् का ही धर्म्म है। अपि च–ऐसी हालत में जिससे यह उत्पन्न है–वह (उत्पादक) ईश्वर हो सकता है, न कि यह उत्पन्न होने वाला। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स ईश्वरो नित्य उतैष जन्मवान् स जायते चेज्जगदेष नेश्वरः ।
यतोऽन्यतोऽसावुदितः स ईश्वरोऽथानीश्वरो नित्य उतास्त्यनित्यवत्" ॥३७॥

कदाचित् कहो कि "है तो यह उत्पन्न होने वाला ही, परन्तु अकस्मात् ही उत्पन्न हो जाता है, अतः किससे पैदा हुआ ?–यह प्रश्न यहाँ नहीं हो सकता"–ऐसी हालत में ईश्वर की तरह जगत् का भी अकस्मात् ही उत्पन्न होना जब सम्भव हो सकता है तो फिर ईश्वर की कल्पना ही व्यर्थ है। अर्थात् जैसे छींक अकस्मात् हो जाती है–जंभाई अकस्मात् आ जाती है–इत्यादि अनन्त प्रकार के आकस्मिक कार्य लोक में हम देखते हैं, परन्तु कैसे हुए ?–यह नहीं जानते। बस, तथैव ईश्वर चूंकि अकस्मात् हुआ है, अतः इसके विषय में भी "क्यों और कैसे का सवाल हम नहीं उठा सकते"–यह जो तुम्हारा कहना है एवं इसी आकस्मिकता हेतु से ही जो तुम ईश्वर की सत्तास्थापन करना चाहते हो–वह मिथ्या है–क्योंकि ईश्वर की तरह जगत् को भी हम आकस्मिक जब मान सकते हैं तो इसके बनाने के लिए व्यर्थ एक ईश्वर की कल्पना में तुम कौनसा प्रमाण रखते हो ? कदाचित् उसे अनित्य (आकस्मिक न बतला कर उत्पन्न होने वाला) बतलाओ फिर "उसका उत्पादक ईश्वर हो सकता है यह नहीं"–एवं उत्पादक का भी उत्पादक ईश्वर है–यह नहीं"–इस प्रकार की अनवस्था हो जाएगी। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आकस्मिकश्चेज्जगदप्यकस्मात् संभाव्यते व्यर्थं इहेश्वरोऽयम् ।
अनित्यतायां पुनरेवमेवाशङ्का प्रवर्तेत ततोऽनवस्था" ॥३८॥

कदाचित् कहो कि ईश्वर अनित्य नहीं है–अपि तु, नित्य ही है तो इसमें हम आपसे पूछते है कि क्या वह नित्य ही जगत् बनाया करता है अथवा जो पहले नहीं थी–ऐसी अपूर्व वस्तु की तरह कभी एक समय ही जगत् बनाता है ? अपि च–दूसरा प्रश्न आपसे यह है कि उस नित्य ईश्वर की कामना (इच्छा) एवं प्रतिपत्ति (ज्ञान-तप) एवं ईहित (श्रम-चेष्टा-क्रिया-व्यापार) ये भी नित्य ही हैं अथवा हमारी (मनुष्यवत्) इच्छाओं के माफिक अनित्य ? जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नित्योऽस्ति चेन्नित्यजगत् सृजत्ययं यद्वा कदाचित् सृजतीत्यपूर्ववत् ।
नित्यस्य कामः प्रतिपत्तिरीहितं नित्यान्यनित्यान्यथवा मनुष्यवत्" ॥३९॥

यदि उस नित्य परमेश्वर की ज्ञान-क्रिया कामनाएँ नित्य हैं तो फिर "यह जगत् सदा बनता ही रहता है"–यह मानना पड़ेगा । ऐसी हालत में जबकि ईश्वर की कामनाओं के नित्यत्वात् जगत् सदा बनता ही रहता है तो जगत् का अभाव कभी भी सिद्ध नहीं होता है । अर्थात् ईश्वरवत् जगत् को प्रवाह-नित्य मान लेने से "जगत् कभी न था"–यह बात नहीं बनती है । तो बस, "ईश्वर जगत् को बनाता है"–यह जो तुम्हारा ईश्वर को जगत्–विधातृतायुक्त बतलाना था–वह कट जाता है । इसलिए तुम इसकी कामनाओं को नित्य कथमपि नहीं मान सकते । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नित्या यदि ज्ञानविधानकामना नित्यं तदेदं तु जगत् प्रसृज्यते ।
न प्रागभावो जगतस्तदास्य सा व्याहन्यते सृष्टिविधौ विधातृता" ॥४०॥

कदाचित् कहो कि नहीं साहब ! वह भी नित्य है एवं उसकी कामना भी नित्य है तथापि चूँकि वह अपने व्यापार में स्वतन्त्र है, अतः वह निरन्तर नित्यरूपेण जगत् नहीं बनाता–अपि तु, अपूर्व ही जगत् का निर्माण करता है ।

हमारे में सामर्थ्य एवं कामना के होते हुए भी हम घटपटादि व्यापार में स्वतन्त्र हैं एवं वहाँ जैसे "तुम्हारे में यदि घट बनाने की इच्छा और सामर्थ्य है तो तुमसे घट सदा बनते ही रहना चाहिए"–हमसे यह नहीं पूछा जाता, तथैव "ईश्वर की कामना नित्य है, अतः जगत् भी नित्य ही बनना चाहिए"–यह ईश्वर के विषय में भी नहीं पूछा जा सकता । अस्तु, जबकि अपनी इच्छानुसार ईश्वर जब जगत् का निम्र्माण अपूर्व करता है तो ऐसी हालत में उस जगत् का प्रागभाव भी अवश्य ही सिद्ध हो जाता है । बस, इसी आधार पर हम कह सकते हैं कि "ईश्वर इस जगत् को बनाता है"–इस प्रकार से तुम जगत् को अपूर्व मानते हो एवं यद्यपि इसका प्रागभाव भी देखते हो तथापि 'ईश्वर सदा जगत् को न बनाकर कभी ही बनाता है–इसमें क्या प्रमाण है ? जबकि उसकी नित्य इच्छा है, अतः "नित्य होने पर भी अपूर्व ही जगत् बनाता है, अतः उसका प्रागभाव रह जाता है, अतएव च–ईश्वर में "जगत्-

कर्तृत्व सिद्ध हो जाता है"–यह तुम्हारी कल्पना प्रमाणाभावात् मिथ्या एवं निस्सार बतलाते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथो कदाचित् सृजतीति मन्यसे तत् प्रागभावं च कदापि पश्यसि।
किन्तु प्रमाणं हि न तत्र दृश्यते तत् कल्पनामात्रमसारमुच्यते" ॥४१॥

कदाचित् कहो कि नहीं साहब ! वह तो अनित्यकाम ही है, अतः इस अनित्य कामनायुक्त ईश्वर की कामना तो "सृष्टि के नये निर्म्माण में"–अवश्य ही लागू हो जाएगी। अर्थात् जबकि यह अनित्य काम है तो जगत् भी नया ही एवं अनित्य ही निर्मित हुआ है, अतः ऐसी अवस्था में ईश्वर ने ही इस जगत् को बनाया है–यह बात ठीक हो जाती है–कदाचित् तुम्हारा यह मत है तो इसमें हमें पूछना यही है कि इस ईश्वर को संसार बनाने की ऐसी जरूरत क्या पड़ी है ? ऐसी कौनसी जरूरत आ पड़ी कि विना कामना वाले इस ईश्वर में संसार बनाने की कामना उद्‌बुद्ध हो पड़ी। तात्पर्य्य यही है कि जबकि यह अकाम है तो फिर संसार बनाने की इच्छा अकस्मात् इसे क्यों हुई एवं कैसे हुई ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अनित्यकामस्य तु कामना क्वचित् प्रजायते सृष्टिकृते मतं यदि।
उद्देश्यमेतस्य किमस्ति सृष्टये कस्मादकामस्य स काम उद्गतः" ॥४२॥

कदाचित् कहो कि मनोविनोद के लिए इसमें जगत्-निर्म्माण की कामना उत्पन्न हुई है–तो इसके विषय में "ऐसी हालत में इस ईश्वर के मन के लिए ग्लानि माननी पड़ेगी" अर्थात् विनोद के पहले ईश्वर में भी दुःख मानना पड़ेगा"–यह बात हम पहले (श्लोक संख्या ३० में) ही कह आए हैं। उसी का खुलासा करते हैं—

यदि सृष्टि के बाद उस सृष्टि से उसमें यदि आनन्द होता है अर्थात् सृष्ट्युत्तर उसे आनन्द प्राप्त होता है तो इससे साफ जाहिर होता है कि सृष्टि के पहले ईश्वर में आनन्द की कमी थी। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मनोविनोदार्थमिदं तदा पुरा संभाव्यते ग्लानिरमुष्य मानसे।
सृष्ट्युत्तरं प्रीतिरिहास्ति तस्य चेदग्रेऽल्प आनन्द इति प्रसज्यते" ॥४३॥

कदाचित् कहो कि निरर्थक ही यह जगत् बनाया करता है तो ऐसी हालत में अकर्म्म (व्यर्थ के कर्म्म) कर्म्म करने वाला यह ईश्वर भी पापकृत् (पाप करने वाला पापी) कहलाएगा। कदाचित् "यद्यपि वह जगत् के बनाने की इच्छा नहीं करता तथापि (उसकी इच्छा न रहने पर भी) जगत् आप ही उससे बन पड़ता है"–यह यदि कहो तो फिर उसे मान लेने की ही क्या आवश्यकता है ? अर्थात् जगत् के निर्म्माण में भी जब उसकी इच्छा के विना काम हो जाता है-तो ऐसा परतन्त्र हमें क्या सुख-दुःख का फल देगा–जो कि स्वयं खुद परतन्त्र है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है

"निरर्थकं चेत् कुरुते तदा त्वसावकर्मकृत् पापकृदेष संभवेत् ।
अनिच्छतस्तस्य जगत् स्वतो यदि प्रवर्तते र्तांह वृथैव स स्मृतः" ।।४४।।

अपि च-हम तुमसे पूछते हैं कि ईश्वर जगत् का निर्म्माण करता है-अथवा सर्जन-कर्त्ता । जो वस्तु-निर्माण में निमित्तकारण होता है-वह तो निर्म्माणकर्त्ता कहलाता है एवं जो उपादानकारण होता है-वह स्रष्टा कहलाता है । निर्म्माण करता है-कुम्हार एवं स्रष्टा है-मकड़ी । मकड़ी ही जाला अपने में से ही बनाती है, अतः वह जाल की स्रष्टा है । अस्तु, प्रकृत में हमें यह बतलाना है कि यह ईश्वर निर्म्माता हो सकता है- कि स्रष्टा । कदाचित् कहो कि स्रष्टा है तो सो बात तो बन नहीं सकती, क्योंकि ऐसी हालत में ईश्वर को विकारी मानना पड़ेगा । परन्तु तुम कहते हो निर्विकार । कदाचित् कहो कि निर्म्माता है तो सो बात भी नहीं है क्योंकि निर्म्मापक वस्तु-निर्म्माण में स्वतन्त्र नहीं है-अपि तु, परतन्त्र है । कुम्हार मिट्टी, चाक आदि उपकरण द्रव्यों के विना कथमपि घट-निर्म्माण नहीं कर सकता । ऐसी हालत में यदि ईश्वर को निर्म्मापक माना जायगा तो फिर उसको स्वतन्त्र कहना हो नहीं सकता । तात्पर्य्य यही है कि विकृतिहेतुत्वात् तुम उसे स्रष्टा नहीं कह सकते एवं परतन्त्र-त्वात् निर्म्माता नहीं कर सकते । तो बस, इसीलिए तुम्हें मान लेना चाहिए कि ईश्वर कोई वस्तु नहीं है । जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"निर्माणकर्ता नु स सृष्टिकर्ता स्रष्टा स चेत्तर्हि भवेद्विकारी ।
निर्मापको द्रव्यगुणाद्यपेक्षी प्रसज्जते तत् परतन्त्र एषः" ।।४५।।

अपि च—निर्म्माणकर्ता के शरीर होना चाहिए-क्रिया होनी चाहिए-साधन द्रव्य होना चाहिए-बैठने के लिए स्थान होना चाहिए-तभी वस्तु-निर्म्माण का कार्य हो सकता है । अब हम तुमसे पूछते हैं कि उसका शरीर जिसे कि तुम संसार का निर्म्मापक मानते हो किमाकारक है एवं संसार के निर्म्माण के कैसे साधन उसके पास हैं ? कहाँ किस स्थान पर वह बैठा हुआ है ? कहाँ किस समय उसने जगत् को बनाया एवं इस जगत् का उपादानकारण उस समय क्या था, जबकि सिवाय उस निर्म्माता के कुछ न था एवं उसकी क्रिया क्या थी ? क्या तुम इन प्रश्नों का उत्तर दे सकते हो, कदापि नहीं । क्योंकि यह सारी बातें सृष्टि के पहले हो ही नहीं सकती है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स किंशरीरः किमुपाय एष वा कुत्र स्थितः कुत्र कदा विनिर्म्ममे ।
किमस्त्युपादानमथास्थ चेष्टितं किं सृष्टितः प्रागुपपद्यते न तत्" ।।४६।।

अपि च—हम तुमसे पूछते हैं कि आप उसे व्यापक मानते हो अथवा परिच्छिन्न ? यदि परिच्छिन्न मानते हो तो जैसे संसार परिच्छिन्न है तद्वत् ही वह भी चूँकि परिच्छिन्न हुआ, अतः वह ईश्वर नहीं हो सकता है-अपि तु, जगत् ही है । कदाचित् 'वह तो व्यापक है'-यह मानते हो तो चूँकि जब सब जगह यह व्यापक ईश्वर बैठा हुआ है तो फिर इस अनवकाशता में किस अवकाश में यह जगत् है-यह

बतलाओ ? अर्थात् मित मानते हो तो संसारतुल्यतापत्ति होती है-यदि अपरिमित मानते हो तो जगत् कहाँ है-यह बतलाओ ? अपि च--जितनी दूर में जगत् है-उतनी दूर में चूंकि उसका अभाव मानना पड़ेगा-ऐसी हालत में उसका व्यापकत्व नष्ट होता है, अतः दोनों ही बातें नहीं हो सकती । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स व्यापकः स्वीक्रियते मितो वा मितस्तु विश्वेन समोऽस्त्यनीशः ।
स व्यापकश्चेत् जगदेतदास्ते कुत्रावकाशेऽनवकाशतायाम्" ।।४७।।

तो बस, इस प्रकार से ईश्वर की कल्पना करने में ऐसी-ऐसी अनेक विप्रतिपत्तियाँ मौजूद हैं-जिनसे कि ईश्वर की सत्ता कथमपि सिद्ध नहीं हो सकती । जो अर्थ (विषय) तर्क से-अनुभव से-प्रमाण से सर्वथा अनुपपन्न है-उसको भी यदि कोई मानता है-तो फिर ऐसे स्वीकार करने वाले की बात सर्वथा वितण्डावाद के अन्तर्गत हो जाती है एवं ऐसे मूर्ख की जिद्द का कोई उत्तर नहीं हो सकता-जिसकी कि बात सब तरह से असंगत एवं अनुभव विरुद्ध है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तदित्थमत्राऽनुपपत्तयः स्युर्बह्वयोऽपि विश्वेश्वरकल्पनायाम् ।
स्वीकुर्वतो वाऽनुपपन्नमर्थं कथा वितण्डा परिहार्य्यशून्या" ।।४८।।

अतः सिद्धान्त समझना चाहिए कि लोगों की जो एक ईश्वर कल्पना है-वह सर्वथा मिथ्या है । मेरे ख़याल से यह जगत् सदा निरन्तर प्रवाहनित्य है एवं स्वतः ही होता रहता है । इसका कर्त्ता कोई भी नहीं है । अवान्तर भिन्न-भिन्न नाना भेदों से क्लृप्त यह जगत् सदा शश्वत् विद्यमान ही रहता है । अर्थात् कभी सूर्य्य नष्ट हो जाता है-कभी चन्द्रमा नष्ट हो जाता है-जो १० वर्ष पहले चीज थी वह बाद में नहीं रहती-इत्यादि व्यक्तित्वेन क्षणिक अवान्तर भेद इसमें अवश्य ही होते रहते हैं तथापि एकान्ततः सर्वात्मना जगत् का उच्छेद कभी नहीं होता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तस्माद् वृथैवेश्वरकल्पनेयं मन्यामहे शाश्वतिकं जगत् तत् ।
अवान्तरानेकविकल्पक्लृप्तं स्वभावतः शश्वदिदं स्वतोऽस्ति" ।।४९।।

**इदमस्ति**-यह है-यह जगत् है-इस रूप में है । यह जो एक जगत् की सत्ता है-जो कि संसार के प्रत्येक पदार्थ के नष्ट होने पर भी सदा विद्यमान रहती है-बस, वही (सत्ता) ईश्वर का स्वरूप है । तो बस, इस सत्ता से जो कि ईश्वरस्वरूप है-जगत् की सत्ता है-यह जो कितने ही लोगों का ख़याल है-वह उनकी विडम्बनामात्र समझनी चाहिए । जगत् जो 'अस्ति' इत्याकारक सत्तारूप में दीखता है-वह सत्ता इस जगत् की ही क्यों न मान ली जाए । अर्थात् यह सत्ता जगत् की अपनी प्रातिस्विक सत्ता नहीं है-अपि तु, ईश्वर की सत्ता है-इसमें तुम क्या प्रमाण रखते हो ? अतः अन्त में **ईश्वर** कोई वस्तु नहीं है-यही तत्त्व समझना चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सत्ता तु येऽयं जगतः स ईश्वरस्तत् सत्तया सज्जगदस्ति न स्वतः।
इत्थं विदुः केचन सा विडम्बना स्वसत्तया सन्न कुतस्तदिष्यते" ॥५०॥

॥ इति ईश्वरखण्डनम् ॥

१२–उपास्यदेवताखण्डनम्।

उपास्यदेवताखण्डन—

पूर्वोक्त प्रकरण से स्पष्ट ही सिद्ध हो जाता है कि वस्तुतः ईश्वर की सत्ता स्वीकार करना वन्ध्या के पुत्र की तरह है। परन्तु संसार में चूंकि धूर्त्त लोग ज्यादा हैं, अतः जब और कुछ वश नहीं चला तो नाना देवताओं की कल्पना कर उनको शरीरधारी मानने लगे, उनको पूजने और दुनियां की आंखों में "उपासनारहस्य से परमेश्वर की प्राप्ति होती है"–यह कहकर धूल झोंकने लगे। चूंकि समझदार आदमी दुनियां में कम होते हैं, अतः जो समझदार अस्मदादि थे वे तो इनके फन्दे से बच गए, परन्तु जो मूढ थे वे इनके कब्जे में आ गए। हमारा स्वभाव ही 'अहिंसा' और 'दयामय' था एवं है और रहेगा, अतः हमारे दयालु हृदय ने यह स्वीकार न किया कि इन बिचारे भोले मूढजनों का इन धूर्त्तों के साथ से एवं बहकाव से पतन हो जाए। बस, उनको उन धूर्त्तों की धूर्त्तता बतलाने के लिए उस उपासना का एवं उपास्य देवताओं का खण्डन करते हैं–जिनके कि आधार से वे जगत् को ठगते हैं—

कई-कई मनुष्य नाना प्रकार के भिन्न-भिन्न देहवाले देवताओं को मानते हैं। गणेश-शिव-रुद्र-हनुमान-भैरव इत्यादि करोड़ों देवता भिन्न-भिन्न स्वरूप के कोई काला, कोई लाल, कोई सफेद इत्यादि रंगों के शरीरधारी मान रखे हैं। यद्यपि आज तक उनका प्रत्यक्ष किसी ने नहीं किया है, जबकि वे मोटे-मोटे शरीर धारण किए हुए हैं। जहाँ हमारी चक्षुरिन्द्रिय चींटी के स्वरूप को देख लेते हैं–जरा अक़्ल से विचारिए इतने बडे शरीरवाले देवता संसार में होते और कभी किसी को न दिखाई पड़ते। हाय हाय कितना भ्रम! कितना अज्ञान!! यहाँ तक ही नहीं उनके स्त्री मानते हैं (शिव के पार्वती), पुत्र मानते हैं (गणपति) एवं पुत्रपौत्रादि मानते हैं एवं उनके अपने-अपने कर्म्मानुसार पुण्य और पाप का भोग करना पड़ता है-यह मानते हैं। भला जो स्वयं अपना दुःख दूर नहीं कर सकते एवं स्वयं जो परतन्त्र हैं–वे क्योंकर हमें निहाल कर सकते हैं एवं क्योंकर हमें वह स्वर्ग में पहुँचा सकते हैं? ब्रह्मा जैसे देवता का जब रुद्र द्वारा माथा काट दिया जाता है तो फिर अन्य देवताओं की क्या चलाई। अतः हमारे ख़याल से यह विग्रहदेवतावाद ब्याजबट्टे सहित झूठा है एवं कपोलकल्पित है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्वीकुर्वते केचिदनेकदेवान् विलक्षणान् विग्रहिणोऽप्यदृश्यान्।
स्त्रीपुत्रमित्रादिसमाजबन्धं पापं च पुण्यं च वदन्ति तेषाम्" ॥५१॥

इसी का स्पष्टीकरण करते हैं जबकि देवता स्वतः खुद परतन्त्र हैं–ऐसे उनकी वे मूर्ख लोग ईश्वर करके उपासना करते हैं एवं उनको अपने मनचाहे फल के दाता एवं साधक समझते हैं, अतः

हम तुमको विश्वास दिलाते हैं कि वस्तुतः देवता शरीरधारी कभी नहीं हैं एवं उनकी जो उपासना है–वह भी प्रमाणाभावात् सर्वथा झूठी है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथापि तानीश्वरवद्ध्युपासते तान् मन्वते स्वाभिमतार्थसाधकान्।
न सन्ति ते विग्रहिणोऽत्र वस्तुतः प्रमाणशून्यास्तदुपासना वृथा" ॥५२॥

॥ इति उपास्यदेवताखण्डनम् ॥

**१३–सर्वसिद्धान्तखण्डनम्।**

सर्वसिद्धान्तखण्डन—

वैज्ञानिक (सायंटिफिक) उसूलों के द्वारा एवं बारम्बार के परिमार्जित विवेक के द्वारा जो मन्थन क्रिया है–उससे जिसका स्वरूप बनता है–उसी सिद्धान्त को 'उपनिषत्' शब्द से कहते हैं। तात्पर्य्य यही है कि बार-बार के अनुशीलन से आम्रेडित होकर जो एक स्थिर ज्ञान हृदय पर ठीक जच जाता है–उसे ही 'उपनिषत्' ज्ञान कहते हैं। **उप (समीपे-हृदये-इतियावत्) नितरां (सम्यक्प्रकारेण) सीदति-इत्युपनिषत्।** जो ज्ञान हृदय में बिलकुल ठीक बैठ जाता है–उसे उपनिषद् ज्ञान कहते हैं। संसार में जितने सत् कर्म्म हैं एवं जितने कुकर्म्म हैं–उनमें **'इदं ग्राह्यं', 'इदं त्याज्यम्'**–यह स्थिति-अस्थिति का जो ज्ञान है–वह छाँट यह उपनिषत् ही करता है। अर्थात् ज्ञानोपादान का ज्ञान इसी उपनिषत् से होता है। उपनिषत् से ही वस्तु ग्राह्य हो जाती है एवं इसी से त्याज्य हो जाती है। तात्पर्य्य यही है कि वस्तु का यथार्थज्ञान कराने वाला यही उपनिषत् ज्ञान है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विज्ञाननिर्मन्थनजातरूपं सिद्धान्तमाहोपनिषत्पदेन।
अधर्म्मधर्म्माखिलकर्ममार्गे स्थित्यस्थिती सोपनिषत् प्रयुङ्क्ते" ॥५३॥

परन्तु हमारे हिसाब से तो सारा संसार ही सन्देहमय है–जैसा कि हम बतला चुके हैं। एक भी सिद्धान्त हम सत्य एवं सन्देहरहित नहीं बतला सकते। जबकि कोई सन्देहरहित ही नहीं है–ऐसी हालत में उपनिषत् ज्ञान क्या कर सकता है? अतः हम तुम्हें डंके की चोट कहते हैं कि–तुम चाहे जैसा तुम्हें अच्छा लगे आचरण करो। **'इदं भक्ष्यम्, इदमभक्ष्यम्'**–इत्यादिरूप से जो आचार-व्यवहारादि बन्धन हैं–उन सबको सर्वथा मिथ्या एवं कपोलकल्पित समझो। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"किन्त्वस्ति सन्दिग्धमिदं समस्तं नैकोऽपि सिद्धान्त इहोपपन्नः।
तस्माद् यथेच्छाचरणं विधत्तां मिथ्यायमाचारविचारबन्धः" ॥५४॥

जब जहाँ जैसा तुम्हें अच्छा लगे तब ही वहीं वैसा ही मान लो। अर्थात् जो तुम्हें अच्छा लगे–वही करो–बशर्ते कि उसमें तुम्हारे मरने का डर न हो। अर्थात् जहाँ जो कर्म्म तुम कर रहे हो उसमें

यदि दूसरे का भय नहीं है-तो फिर आनन्द से उस काम को करो-किसी से भी डरने की आवश्यकता नहीं है। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यदेव यत्रैव यथैव भासते तदेव तत्रैव तथैव मन्यताम् ।
यद्रोचते ते न भयं च यत्र ते तत्कर्म कुर्य्याः सुखमास्स्व मा शुचः" ।।५५।।

।। इति सर्वसिद्धान्तखण्डनम् ।।

।। जीवेश्वरप्रामाण्यखण्डनं च समाप्तम् ।।

### १४–असमाधेयप्रश्नावली ।

असमाधेयप्रश्नावली—

अब तक हमने सारे सिद्धान्तों का खण्डन बतला दिया, अब हम उन प्रामाण्यवादियों से ऐसे प्रश्न पूछते हैं कि जिनका संसार में कोई उत्तर ही नहीं है-सैकड़ों, हजारों, लाखों, करोड़ों शंकाएँ पैंड-पैंड पर वस्तु-वस्तु पर पैदा होती हैं-जिन शंकाओं के उत्तर देने में विज्ञानशाला में कदापि कोई भी वैज्ञानिक समर्थ नहीं है। अर्थात् वैज्ञानिक का दादा-पड़दादा भी उन प्रश्नों का उत्तर नहीं दे सकता। ये प्रश्न यद्यपि हो सकते हैं-सारे विश्व में से ही तथापि सनातनधर्मियों के धार्मिक कृत्यों में तो इस आशङ्का से एक अणुमात्र भी स्थान खाली नहीं है। हम पूछते हैं कि क्यों सूत का डोरा गले में डाल रखा है एवं उसमें भी तीन ही डोर हों-यह नियम क्यों रखा है? तत्रापि नो (९) सूत्रतन्तु हों-उसमें भी ग्रन्थी ऐसी हो-वैसी हो, तत्रापि वह बाएँ कन्धे पर ही रहे। वह भी नाभि से नीची न रहे-उसे भी आशौच में बदलो। एवमेव चोटी क्यों रखते हो? तिलक क्यों लगाते हो? इत्यादि नाना प्रश्न ऐसे हैं-जिनका कि समाधान विज्ञानशाला में वैज्ञानिक लोग उत्तर कथमपि नहीं दे सकते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सहस्रशो लक्षश एव कोटिशः शङ्काः प्रवर्तन्त इहार्थतोऽर्थतः ।
विज्ञानशालासु न तत्समाधये वैज्ञानिकाः केऽपि कदापि वा क्षमाः" ।।५६।।

सारे प्रश्न करने का तो समय नहीं है, परन्तु थोड़े से प्रश्न हम कर देते हैं—

हम तुमसे पूछते हैं कि बच्चे के, जिस समय वह जन्म लेता है-दाँत नहीं उगते एवं बाद में उगकर भी टूट जाते हैं एवं टूटकर फिर उगते हैं। इसके बाद में इनके टूटने पर फिर नहीं उगते हैं? अब बतलाइए जन्मकाल में क्यों न उसके दाँत पैदा हो गए? कदाचित् कहो कि दाँत बनने की सामग्री नहीं थी-यह भी तुम्हारा कहना मिथ्या है, क्योंकि यदि दाँत (हड्डी) की सामग्री ही न होती तो और हड्डियाँ कैसे बनतीं? अथवा मान लिया जाय कि सामग्री न थी, परन्तु फिर भी पैदा कर नष्ट क्यों हो गए एवं फिर नये क्यों एवं कैसे उगियाए एवं फिर क्यों झड़ गए? अपि च—झड़कर बाल्या-

वस्था की तरह अब फिर क्यों न उगियाते । हम दावे के साथ कह सकते हैं कि इन प्रश्नों का उत्तर देने में विज्ञान (सायिन्स) सर्वथा शिथिल है । वह इन प्रश्नों का उत्तर सर्वथा नहीं दे सकता । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"उद्यन्ति दन्ता न हि जन्मकाले क्षरन्ति भूत्वा पुनरुद्भवन्ति ।
विशीर्यमाणा न पुनर्भवन्ति प्रायेण विज्ञानमिह श्लथं स्यात्" ।।५७।।

अपि च—पहले तो जन्मकाल में दाँत पैदा ही नहीं होते और यदि होते भी हैं तो पहले नीचे के दाँत पैदा होते हैं एवं बाद में ऊपर के दाँत पैदा होते हैं । अपि च—जो नीचे के दाँत हैं वे ऊपर के दाँतों की बजाय कुछ छोटे होते हैं एवं पास-पास होते हैं, परन्तु ऊपर के दाँत ठीक इसके विपरीत छीदे-छीदे और कुछ बडे-बडे होते हैं एवं जो दाढ है-वह तीन चार दाँत जितनी दूर में माजाय इतनी बडी होती हैं एवं बीच के दाँतों के एवं दाढों के बीच में ऊपर एवं नीचे जो जम्भ्य हैं-वे समान होते हैं अर्थात् एक से होते हैं । अब हमें आपसे पूछना यह है कि दाँत पैदा हुए भी तो पहले नीचे के ही क्यों हुए ? एवं पहले पीछे होकर के भी नीचे के छोटे एवं ऊपर के बडे क्यों हुए ? एवं दाढ जबकि उसी दाँत बनने वाले पदार्थ से बनी है तो फिर क्यों वह इन दाँतों से विलक्षण बन गई ? क्या संसार का कोई भी वैज्ञानिक इन पूर्वोक्त प्रश्नों का उत्तर देने में समर्थ है-कथमपि नहीं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अग्रेऽधरा एव भवन्ति दन्ता अथोत्तरा अप्यधरेऽणुभूताः ।
दन्ताः प्रथीयांस इवोत्तरे स्युर्दंष्ट्राः प्रवृद्धा नु समा नु जम्भ्याः" ।।५८।।

जिस समय सन्तान होती है-उस समय उनके माथे में बाल रहते हैं । अर्थात् जितने बालक उत्पन्न होते हैं-वे माथे के बालों सहित ही होते हैं । किन्तु मूँछ, दाढी-इत्यादि उपपक्ष्य बाद में उत्पन्न होते हैं । अपि च-पैदा होकर के भी यह मूँछ और दाढी पुरुषों से ही सम्बन्ध रखती है-न कि स्त्रियों से । अब हम आपसे पूछते हैं कि यदि बाल बनने की सामग्री न थी तो फिर मस्तक के बाल कैसे उत्पन्न हो गए ? यदि सामग्री थी तो फिर इन केश-लोमों की तरह क्यों न मूँछ और दाढी भी साथ-साथ उत्पन्न हो गईं ? कदाचित् तुम्हारे लिहाज से यह पूर्वापर मान भी लिया जाय तो फिर बतलाओ—पुरुष के ही दाढी और मूँछ क्यों होती है ? क्या कारण है कि स्त्रियों के दाढी और मूँछ नहीं होती ? क्या आप इन प्रश्नों का उत्तर दे सकते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रजाः प्रजायन्त इमा हि लोमशाः किन्तूपपक्ष्याणि भवन्ति चोत्तरम्
श्मश्रूणि दुर्वीरिणकानि वा नृणां स्त्रीणां तु न श्मश्रुसमुद्भवः कुतः" ।।५९।।

अपि च-जब लोम सफेद होने लगते हैं तो सबसे पहले माथे के ही बाल सफेद होते हैं । अर्थात् यह मनुष्य पहले माथे की तरफ से सफेदी धारण करता है । परन्तु अन्तावस्था में अर्थात् वृद्धावस्था में

यह सारा ही सफेद हो जाता है। अर्थात् इसकी मूंछ-दाढी नाक के बाल, भँवारे के बाल, छाती के बाल इत्यादि-इत्यादि सारे लोम अन्तिम अवस्था में सफेद हो जाते हैं-अब हम आपसे पूछते हैं कि पहले माथे ही के बाल सफेद क्यों हुए? यदि सामग्री नहीं थी तो माथे के भी सफेद न होने चाहिए थे। और यदि सामग्री थी तो फिर क्यों यह-**अर्द्धजरतीयन्याय**-लगा? क्या आप दे सकते हैं-इस पौर्वापर्य का उत्तर? अपि च-युवावस्था में ही जब स्त्री के साथ संभोग द्वारा वीर्य्य निषक्त किया जाता है तभी 'सन्तान उत्पन्न होती है। अर्थात् युवावस्था में पतित रेत ही (लड़के के स्वरूप में) उत्पन्न होता है'-यह नियम है। अब हम आपसे पूछते हैं कि बच्चे के एवं महावृद्ध के रेत से क्यों न सन्तान उत्पन्न होती है। क्या विज्ञान का घमण्ड रखने वाले लोग अथवा आपके दादे-पड़दादे-इन प्रश्नों का उत्तर दे सकते हैं? हर्गिज नहीं। जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शीर्षणेव चाग्रे पलितो भवत्ययं सोऽन्त्येऽथ सर्वः पलितो वयस्यपि।
मध्ये वयस्येव निषिक्तमुद्भवेद्रेतः शिशोर्वा स्थविरस्य वा किम्" ॥६०॥

प्राचीन समय में भारतवर्ष में बडे-बडे वैज्ञानिक महर्षि अपनी-अपनी ब्रह्मपर्षत् कायम रखते थे। यह पर्षत् भिन्न-भिन्न ऋषियों की भिन्न-भिन्न स्थानों में हुआ करती थी। तत्तद्ब्रह्मपर्षदें पदार्थविद्या का पता लगा-लगाकर संसार में उसका प्रचार किया करती थीं। यद्यपि उस समय ये पर्षदें कई थीं तथापि उस जमाने में १० ही पर्षदें मुख्य मानी जाती थीं—१-कश्यप, २-वसिष्ठ, ३-भृगु, ४-अङ्गिरा, ५-अत्रि, ६-उद्दालक, ७-बबर (प्रावाहणि), ८-याज्ञवल्क्य, ९-पुलस्त्य, १०-पुलह-इन दश महर्षियों की ब्रह्मपर्षदें उस समय में श्रेष्ठ मानी जाती थीं। ये महर्षि चूंकि उन-उन पर्षदों के अध्यक्ष थे, अतएव उनको **ब्रह्मा** नाम से कहा जाता था। इन दसों में से कश्यप, अत्रि, पुलस्त्य, पुलह-ये चारों तो स्वर्ग में रहते थे। कश्यप की ब्रह्मपर्षत् एवं निवासस्थान पामीर(प्राग्मेरु) से सीधे पूर्व में था-जो कि स्वर्गभूमि कहलाती थी एवं अत्रि का आश्रम यूनानदेशान्तर्गत ग्रीक में था-जो कि यूनान पुराने समय में देवताओं के कब्जे में था एवं भृगु का आश्रम बाह्लीक (बुखारा) में था एवं पुलस्त्य-पुलह का आश्रम स्वर्ग में था-ये दोनों असुरों के महर्षि थे, अतएव वेद में इन दोनों के विषय में कश्यपादिवत् विशद विवेचन नहीं है। आजकल जो पोलेण्ड नाम से प्रसिद्ध है-संभव है-वहीं पुलह का आश्रम हो एवं इन्हीं के नाम से उसका '**पोलेण्ड**' नाम हुआ हो। अङ्गिरा महर्षि का आश्रम विशन क्षेत्र के पास (प्रभासतीर्थ पर) था। वसिष्ठ महर्षि का आश्रम सरस्वती नदी के पास था। वहीं पर देवताओं का विज्ञानभवन बना हुआ था-जिसके कि अध्यक्ष महर्षि भरद्वाज थे। बबर प्रावाहणि का आश्रम यू० पी० में था एवं अरुण के पुत्र गोतम खान्दान में उत्पन्न होने वाले ब्रह्मपर्षत् के अध्यक्ष, अतएव ब्रह्मा भगवान् 'उद्दालक' अवध के पास सरयू नदी की जो एक शाखाभूत सरयू से पूर्व 'देविका' नाम की नदी थी-वहाँ रहते थे। बस, इस प्रकार से ये महर्षि ब्रह्मा नाम से प्रख्यात होते हुए विज्ञान का प्रचार करते थे। प्रकृत में उद्दालक ब्रह्मा से हमारा सम्बन्ध है—

एक समय पञ्जाब में यज्ञ हुआ था-उस यज्ञ को सम्पन्न करवाने के लिए उस समय के प्रसिद्ध महर्षि उद्दालक उस यज्ञ में बुलाए गए थे। जब उद्दालक वहाँ पहुँचे तो उनसे स्थानीय स्वैदायन शौनक

महर्षि ने यही असमाधेय प्रश्न किये थे। जिस समय स्वैदायन ने उनसे ये प्रश्न किए–उस समय संसार में ब्रह्मा नाम से विख्यात उस समय के अद्वितीय विद्वान् उद्दालक इन प्रश्नों का उत्तर न दे सके एवं उनको स्वैदायन के प्रति **'नाहं वेद'**–यही कहना पड़ा। तो जो परमवैज्ञानिक भी इनके उत्तर में कुण्ठित हो गए थे–उनका उत्तर तुम आजकल के क्षुद्र वैज्ञानिक दे सकते हो? अतः तुम कहते हो **'सर्वं संदिग्धम्**–हम कहते हैं–**'सर्वमसंभवम्'**। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

'स्वैदायनः शौनक एवमेवं पप्रच्छ तूद्दालकमारुणिं प्राक्।
ब्रह्माप्ययं कुण्ठित एव तस्थौ प्रत्युत्तरे न क्षमते स्म तेषाम्" ॥६१॥

**ब्रह्मपर्षदधिष्ठातारो ब्रह्माणः—**

१–वसिष्ठ————————भारतनिवासी——झेलम के पास–सिन्धुनद के पास
२–कश्यप——————स्वर्गनिवासी———प्राग्मेरु से पूर्व में
३–भृगु———————भारतनिवासी——बाह्लीक (बुखारा-ईरान में)
४–अङ्गिरा——————भारतनिवासी——विंशनक्षेत्र (प्रभाततीर्थ)
५–अत्रि———————स्वर्गनिवासी———ग्रीक (यूनान में)
६–पुलस्त्य——————स्वर्गनिवासी——— ×
७–पुलह———————स्वर्गनिवासी———पोलेण्ड
८–बबर (प्रावाहणि)—-यू० पी० (भारत)–यू० पी० में
९–याज्ञवल्क्य————-मिथिला (भारत)–मिथिला में
१०–उद्दालक (आरुणिः)—भारत————अयोध्या के पास देविका नदी के किनारे

जिस समय बच्चा पैदा होता है–बिलकुल छोटा होता है–वही धीरे-धीरे बढता-बढता ८ प्रादेश (८४ अङ्गुल) तक अर्थात् साढे तीन हाथ तक लम्बा हो जाता है। श्रुति कहती है–**'गायत्र्या ब्राह्मणं निरवर्त्तयत्'** गायत्री से ब्राह्मण का निर्म्माण किया जो कि क्षत्रिय की योनि है। इस गायत्री के ८ अक्षर माने जाते हैं–**'अष्टाक्षरा वै गायत्री'**। एक-एक अक्षर का परिमाण प्रादेशमात्र (१०½ अंगुल) समझना चाहिए। हमारे शरीर में कुल आठ ही प्रादेश हैं। अर्थात् हमारा शरीर औसत से करीब-करीब ८४ अंगुल का होता है। गायत्री एक प्रकार का पृथिवीसम्बन्धी प्राण है जो कि शरीर का उपादानकारण बनता है। अस्तु, प्रकृत में हमें यही पूछना है कि ८ प्रादेशों के बाद में इस मनुष्य का शरीर क्यों नहीं बढता है? क्या कारण है कि वह पीपल जितना नहीं होता है एवं क्या कारण है कि पीपल उतना ही नहीं रहता है? क्या आप इस प्रश्न का उत्तर दे सकते हो? अपि च–जिस समय बालक उत्पन्न होता है तो उस समय उसके बाल कुछ लाली लिए हुए भूरे-भूरे रहते हैं–बाद में कुछ कालान्तर में वे भूरे बाल काले हो जाते हैं, बाद में सफेद हो जाते हैं, अन्त में अत्यन्त वृद्धावस्था में फिर वे पीले हो जाते हैं। हम

पूछते हैं कि बतलाओ बालों में यह परिवर्त्तन क्यों हुआ ? एवं कैसे हुआ ? हमारे खयाल से इन प्रश्नों का उत्तर हो ही नहीं सकता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी कहा है—

"प्रवर्द्धमानोपि नरः कुतोऽष्टप्रादेशतो नोर्ध्वमुपैति वृद्धिम् ।
कुतः शिरोजाः पुरतोऽवरक्ताः कृष्णाः सितास्तत्परतस्तु पीताः" ॥६२॥

भूतात्मा तीन प्रकार का होता है–१–वैश्वानरात्मा, २–प्राज्ञात्मा, ३–तैजसात्मा । बस, सारा विश्व इन्हीं से व्याप्त हो रहा है । कई जीव ऐसे हैं–जिनमें पूर्वोक्त तीनों आत्मा हैं–जैसे अस्मदादि । कई ऐसे हैं कि जिनमें दो ही हैं, जैसे वृक्षादि एवं कई जीव ऐसे हैं कि जिनमें एक ही आत्मा है । पाषाण, मिट्टी, लोहा, चाँदी इत्यादि जितने भी धातु जीव हैं–उनमें केवल 'वैश्वानरात्मा' रहता है । हम इस आत्मा[1] (गर्मी) का पूर्वोक्त धातु जीवों में प्रत्यक्ष ही अनुभव करते हैं एवं जो वृक्षादि हैं उनमें वैश्वानर और तैजस–ये दोनों आत्मा रहते हैं । तैजस सूर्य्य की वस्तु है–सूर्य्य वस्तु की वृद्धि करता रहता है । चूंकि वृक्षों को बढते हम प्रत्यक्ष देखते हैं, अतः मानना पड़ता है कि उनमें तैजसात्मा अवश्य है, अतएव च–यह वृक्षादि अन्तःसंज्ञ भी कहलाते हैं । परन्तु हमारे में ये तीनों ही रहते हैं । प्रज्ञाप्राण इन्द्र से सम्बन्ध रखता है । इन्द्र का वाणी (भाषणसामर्थ्य) से सम्बन्ध है, अतएव वाक् इन्द्र की पत्नी कहलाती है । जैसा कि श्रुति कहती है—

**"वाचं देवा उपजीवन्ति विश्वे । वाचं गन्धर्वाः पशवो मनुष्याः ।**
**वाचीमा विश्वा भुवनान्यर्पिता । सा नो हवं जुषतामिन्द्रपत्नी ॥**
**वागक्षरं प्रथमजा ऋतस्य । देवानां माताऽमृतस्य नाभिः ।**
**सा नो जुषाणोपयज्ञमागात् । अवन्ती देवी सुहवा मे अस्तु" ॥२॥[2]**

तो तात्पर्य्य यही है कि प्रज्ञा कहते हैं–इन्द्र प्राण को–इसी इन्द्र प्राण से वाक् सम्बन्ध रखती है । बस, चूंकि यह प्राज्ञात्मा मनुष्य में रहता है, अतएव इसमें बोलने की शक्ति रहती है । चूंकि वृक्षों में प्राज्ञ नहीं रहता, अतएव वे नहीं बोल सकते, इसलिए उनको अन्तःसंज्ञ कहा जाता है–**'अन्तःसंज्ञा भवन्त्येते'** ।[3]

इन्हीं तीनों को (पाषाणादि-वृक्षादि-मनुष्यादि को) असंज्ञ-अन्तःसज्ञ एवं ससंज्ञ शब्द से एवं एकात्मक-द्वयात्मक एवं त्र्यात्मक शब्द से कहा जाता है । हम यहाँ एकात्मकवालों का प्रसंग छोडकर दो और तीनवालों का अर्थात् मनुष्य और वृक्षों का विचार करते हैं—

---

१–वैश्वानरात्मा २–तै० ब्रा० २।८।८।४-५

३–मनुस्मृति १।४९ ।

वृक्ष में दो (वैश्वानर-तैजस) प्राण हैं एवं मनुष्य में तीन (वैश्वानर-प्राज्ञ एवं तैजस) प्राण हैं एवं वृक्ष में जितने जिस प्रकार के प्राण हैं–वे सबके सब मनुष्य में हैं। इस प्रकार से मनुष्य में वृक्ष के भी सारे प्राण मौजूद हैं एवं अपना प्रातिस्विक एक प्राण और है। इस प्रकार से जबकि मनुष्य में वृक्ष की बजाय प्राण ज्यादा हैं तो ऐसी हालत में क्या कारण है कि वृक्ष काट देने पर पुनः पल्लवित हो जाता है, परन्तु मनुष्य नहीं होता ? अर्थात् जैसे वृक्ष काट देने पर वापस सजधज के साथ पैदा हो जाता है, तद्वत् यह मनुष्य काट देने पर, क्यों नहीं जीवित हो जाता ? यह मनुष्य एक प्रकार का वृक्ष ही है। स्नायु लता हैं, मेरुदण्ड स्तम्भ है, पसलियाँ पत्ते हैं–ठीक वृक्ष के माफिक इसकी रचना है। ऐसी अवस्था में क्यों न यह मनुष्य काट देने पर वृक्षवत् जीवित हो जाता ? इन्हीं प्रश्नों को श्रुति कह रही है। जैसा कि हम आपको आगे बतलाने वाले हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्राणद्वयं वृक्षगतं मनुष्ये प्राणत्रयं वृक्षविधाश्च तस्मिन् ।
वृक्णा द्रुमाः पल्लविताः पुनः स्युर्वृक्णो नरो जीवति नेति कस्मात्" ।।६३।।

श्रुति कहती है कि जैसे जङ्गल के वृक्ष हैं–बस, तथैव यह पुरुष है–यह समझना चाहिए। मनुष्य के शरीर में सबसे ऊपर लोम होते हैं, तदनन्तर त्वचा होती है–उसके बाद में मांस होता है–तदनन्तर अस्थि होती है, तदनन्तर मज्जा (मींगी) होती है–ये पाँच धातु मनुष्य के शरीर में रहते हैं। बस, ये पाँचों के पाँचों ही नामान्तर से वृक्ष के शरीर में भी रहते हैं, अतएव हम कह सकते हैं कि जैसा मनुष्य है, अर्थात् जितनी वस्तुएँ मनुष्य में हैं–ठीक उतनी ही इन जङ्गली (प्राकृत) वृक्षों में भी हैं। इस वृक्ष के जो पत्ते हैं–वे ही इसके लोम हैं। लोम के विषय में थोड़ा सा विसंवाद है। यह वृक्ष 'आत्मग्राम' कहलाता है। अर्थात् वृक्ष के प्रत्येक पत्ते का आत्मा अलग-अलग है–जिसके कि कर्म्मभोग की वृक्ष को खबर भी नहीं है। पत्ता नया उत्पन्न होता है–थोड़े दिन में बडा होता है–वसन्त में पतझड़ होकर गिर जाता है। वृक्ष का इसके कर्म्मभोग से कोई सम्बन्ध नहीं है। इसी प्रकार जो टहनियाँ हैं–उनका भी आत्मा स्वतन्त्र है। तात्पर्य्य यही है कि अनेक आत्माओं की समष्टि को ही वृक्ष कहते हैं। चूँकि पत्ते का स्वातन्त्र्येण भोग है, अतः वह इसका (वृक्ष का) लोम नहीं हो सकता। यही लोम के विषय में विसंवाद है। इसका मतलब यही समझना चाहिए कि वृक्षत्वेन जो वृक्ष का एक आत्मा है जो कि वृक्ष में व्यापक है–तद्दृष्टया श्रुति ने पत्तों को भी लोम कह दिया है एवं इस वृक्ष की जो उत्पाटिका है अर्थात् बक्कल के उपाड़े बाद जो एक इसके भीतर हिस्सा है–जो कि लकड़ी का उत्पाटन (विदारण) कर देता है अथवा जिसमें विदारण हो जाता है–वही इस वृक्ष की त्वचा है। जैसा कि श्रुति कहती है—

**"यथा वृक्षो वनस्पतिस्तथैव पुरुषोऽमृषा ।**
**तस्य लोमानि पर्णानि त्वगस्योत्पाटिका बहिः" ।।६४।।**[1]

---

१–बृहदा० उप० ३।९।२८।

इस वृक्ष के अन्दर जो एक चूने वाला रस है-जो कि 'गूंद' कहलाता है-वही इसका रुधिर है एवं उत्पाटिका के ऊपर जो एक बक्कल है-वही चर्म्म है। मनुष्यों के खाली त्वचा ही रहती है-चर्म्म नहीं, अतएव श्रुति में मनुष्यों को **'उत्कृत्यचर्म्मा'** बतलाकर वस्त्रपरिधान की आज्ञा दी गई है। यह चर्म्म मनुष्यों के नहीं होते-अपि तु, वृक्ष-बैल-गाय वगैरह के होते हैं। जिस समय वृक्ष को काट दिया जाता है तो आहत होने से इसका वह प्रस्यन्दि रस स्पष्ट ही प्रतीत होने लगता है। उस काटे हुए हिस्से पर यह रस आ जाता है एवं बाहर निकलता दिखलाई पड़ता है। जैसाकि श्रुति कहती है—

**"त्वच एवास्य रुधिरं प्रस्यन्दि त्वच उत्पटः।**
**तस्मात्तदा तृण्णात्प्रैति रसो वृक्षादिवाऽऽहतात्" ॥६५॥**[1]

वृक्ष के अन्दर जो एक सरिला पदार्थ है-उसके ऊपर एवं त्वचा से भीतर जो शकर है-जिसका कि शीशम वगैरह की लकड़ी में हम प्रत्यक्ष करते हैं-वही इस वृक्ष का मांस है एवं जो हमारे शरीर में स्नायु (नसें) हैं-वे ही इस वृक्ष में किनाट नाम से प्रसिद्ध हैं-जिनमें होकर के यह रस ऊपर बढता हुआ वृक्ष को बढाता रहता है। यह किनाट स्थिर रहता है एवं इसमें से रस जाया करता है एवं इस वृक्ष के ठीक बीचों बीच इस किनाट के बाद जो एक सरिला नाम का अत्यन्त कठिन पदार्थ है-वही अस्थि है एवं उसके भी अन्दर जो मज्जा (मींगी) है-वह मनुष्य की मज्जा के माफिक है। जैसा कि श्रुति कहती है—

**"मांसान्यस्य शकराणि किनाटं स्नाव तत्स्थिरम्।**
**अस्थीन्यन्तरतो दारूणि मज्जा मज्जोपमा कृता" ॥६६॥**[2]

इस प्रकार से जैसी स्थिति मनुष्य की है-ठीक वैसी की वैसी ही स्थिति हूबहू वृक्षों की है। अब यहाँ पर सवाल होता है कि वृक्ष जब काट दिया जाता है-तो चूंकि उसका मूल अवशिष्ट रहता है, अतः वह वापस बढकर जिन्दा हो जाता है। परन्तु जो मनुष्य मृत्यु से वृक्ण कर दिया जाता है-अर्थात् जो सर्वथा प्राणत्याग कर देता है एवं जिसका कुछ भी हिस्सा वृक्ष की तरह शेष नहीं बचता है-बतलाओ फिर वह मनुष्य किस मूल से उत्पन्न होता है, जबकि उसका मूलशरीर जला दिया जाता है? अर्थात् जो तुम जीव का पुनर्जन्म मानते हो-वह तुम्हारा पुनर्जन्म किस मूल से होता है? जबकि मरने के बाद कोई मूल रहता ही नहीं? जैसा कि श्रुति कहती है—

**"यद् वृक्षो वृक्णो रोहति मूलान्नवतरः पुनः।**
**मर्त्यः स्विन्मृत्युना वृक्णः कस्मान्मूलात् प्ररोहति" ॥६७॥**[3]

१-बृहदा० उप० ३।६।२८। २-बृहदा० उप० ३।६।२८।
३-बृहदा० उप० ३।६।२८।

कदाचित् कहो कि उसमें जो शुक्र है–उससे उसका पुनर्जन्म हो जाता है तो जीव में शुक्र बतलाना ही तुम्हारी बडी भारी भूल है। क्योंकि यह रेत तो जीव से जीव के उत्पन्न हुए बाद उत्पन्न होता है। अर्थात् जब बच्चा पैदा हो जाता है–तदन्तर वीर्य उत्पन्न होता है एवं पूर्णतया उसका परिपाक १६ वें वर्ष में जाकर होता है। तो जो वीर्य्य पैदा होने के बाद में उत्पन्न होता है–इसको इस बालक की उत्पत्ति का कारण बतलाना वाकई बुद्धि का दिवाला निकालना है। कहाँ तक कहें ? जब बच्चा उत्पन्न हो जाता है–उस समय उसके पैदा होने के बाद में भी जब (कुछ काल तक) वीर्य्य पैदा नहीं होता–तो ऐसे वीर्य्य से इस बच्चे की उत्पत्ति हो ही कैसे सकती है ? अतः अब फिर हमारा तुमसे वही प्रश्न है कि रेत से तुम इसकी उत्पत्ति बतला नहीं सकते तो अब बतलाओ इसका पुनर्जन्म कौन से मूल से होता है ? जैसा कि श्रुति कहती है–

**"रेतस इति मा वोचत जीवतस्तत् प्रजायते ।**
**जात एव न जायते को न्वेवं जनयेत् पुनः" ॥६८॥**[1]

अपि च–वृक्षों में जो एक बीज रहता है–उससे वृक्ष उत्पन्न हो जाता है–अर्थात् एक वृक्ष में जो फल लगा उसका जो बीज है–उसी के द्वारा फिर वृक्ष का पुनर्जन्म होता है–यह बात युक्तिसंगत मालूम होती है, क्योंकि उन वृक्षों को उत्पन्न करने वाला उनका मूलभूत बीज आज भी अवशिष्ट था, जिसने कि इसका आरोहण करा दिया। परन्तु जो मनुष्य मर जाता है–उसका पुनः होना संभव ही कैसे है ? क्योंकि उसका जो मूल (शरीर) था उसका तो कहीं पता भी नहीं है। कदाचित् कहो कि किसी दूसरे मूल से उत्पन्न हुआ है सो भी ठीक नहीं है। क्योंकि अन्य मूल अन्य का उत्पादक हो ही कैसे सकता है ? अपि च–जो वृक्ष समूल नष्ट कर दिया जाता है–अर्थात् जिसको जड़ से उखाड़ दिया जाता है–वह तो पैदा नहीं होता है एवं जो वृक्ष की तरह ही मनुष्य समूल नष्ट हो जाने पर भी फिर जन्म ले लेता है–यह बडे आश्चर्य की बात है। अर्थात् वृक्ष के समूल नष्ट होने पर वृक्ष नहीं पैदा होता है–परन्तु मनुष्य यद्यपि वृक्ष की तरह समूल ही नष्ट हो जाता है–तथापि वह पैदा होता है, अपि च–जैसे वृक्ष आधा काट देने पर बढ जाता है–वैसे यदि मनुष्य को आधा काट दिया जाए तब भी वह नहीं बढता है। बडे आश्चर्य की बात है–जिस मनुष्य में वृक्ष की सारी वस्तुएँ मौजूद हैं–वह वृक्ष से इतना विभिन्न धर्म्मा क्यों ? क्या कोई इन प्रश्नों का समाधान कर सकता है ? असंभव। जैसा कि श्रुति कहती है—

**"धानारुह इव वै वृक्षोऽञ्जसा प्रेत्य संभवः ।**
**यत्समूलमावृहेयुर्वृक्षं न पुनराभवेत्" ॥६९॥**[2]

अपि च–पर्वतप्रदेश में झाड़ीबेर के पेड़ के फल के साथ दो कांटे एक साथ ही उत्पन्न होते होते हैं। उन दोनों कांटों में से जो कि कांटे एक साथ एक स्थान एक सामग्री से उत्पन्न हुए हैं–एक

---

१–बृहदा० उप० ३।९।२८। २–बृहदा० उप० ३।९।२८।

कांटा वक्र (टेढा) ही उत्पन्न होता है, परन्तु दूसरे काँटे को हम बिलकुल सीधा ही देखते हैं। अर्थात् झाड़ीबेर के पत्ते के आगे जो दो कांटे हम देखते हैं–उनमें से एक मुड़ा हुआ रहता है एवं एक सीधा रहता है। अब हम तुमसे पूछते हैं कि जबकि कांटे और पत्ते एक ही सामग्री से बने हैं तो फिर पत्ता कोमल क्यों बना एवं कांटे रूक्ष क्यों बने ? यदि रूक्ष बनना किसी कारण से मान भी लिया जाए तो फिर एक ही स्थान पर पैदा होने वालों में से एक मुड़ क्यों गया? दोनों ही सीधे क्यों न हो गए अथवा दोनों ही क्यों न मुड़ गये। यह विषमता क्यों हुई ? इसका उत्तर दे सकते हैं ? हर्गिज नहीं। जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत् पर्वमूले बदरद्रुमस्य द्वे कण्टके उद्भवतः सहैव।
वक्रं तु तत्रैकमथैकमन्यत् त्ववक्रमीक्षे तदिदं कुतोऽभूत्" ॥७०॥

अपि च–जो लाखों मनुष्य आज मौजूद हैं एवं जो मनुष्य पैदा होने वाले हैं एवं जो मनुष्य पैदा होकर मर चुके हैं–उन सबकी आकृति में, बोलने में, बहुत ज्यादा समानता रहने पर भी यह भेदक कौनसा है–जिसकी वजह से एक का दूसरे से मुँह, नाक, कान, आँख, बोली, इत्यादि-इत्यादि कुछ भी नहीं मिलते ? घोड़े-घोड़े सब एक–सबका मुँह एक आकृति का। मनुष्य-मनुष्य सब एक–सबका मुँह एक आकृति का, परन्तु यदि व्यक्तियों की तुलना करने लगते हैं तो पृथिवी-मण्डलभर में एक का चेहरा दूसरे से नहीं मिल सकता। बतलाइए–इस समानता और विषमता का क्या कारण है ?हमारे ख्याल से तो इस बात को जानने की कोशिश करना ही मूर्खता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"या वर्तमाना अपि या भविष्या याश्चाप्यतीता जनता अनन्ताः।
तदाकृतौ तद्वचने च भूयः साम्येऽपि किं भेदकमित्यचिन्त्यम्" ॥७१॥

हमारे शरीर में जो उच्छ्वास-निश्वासविधि अर्थात् श्वास का आना और बाहर जाना स्वभाव से ही प्रतिक्षण होता रहता है। इस श्वास-निश्वास की बारम्बार लाख परीक्षा करने पर विद्वान् लोग भी इसकी यथार्थता को जानने में कुण्ठित बुद्धि ही रहेंगे। तात्पर्य्य यही है कि जब श्वास बाहर निकल जाता है तो उस समय हम जिन्दे क्यों रहते हैं ? जब श्वास हमारे में से निकल गया एवं यदि श्वास हमने ले लिया तो फिर वह बाहर ही क्यों निकलता है ? अपि च—हम नाक से ही श्वास-प्रश्वास क्यों लेते हैं–मुँह से ही क्यों नहीं ? जबकि मार्ग मुँह में भी है तो क्यों हम इससे श्वास लेते वख्त थक जाते हैं ? इत्यादि-इत्यादि निसर्गतः होने वाले अपने अपने शारीरक्रियाओं के विषय में लाख कोशिश करने पर बडे-बडे वैज्ञानिक भी हतप्रभ ही होकर रह जाते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"उच्छ्वासनिश्वासविधी शरीरे प्रतिक्षणं यौ भवतो निसर्गात्।
भूयः परीक्ष्यापि तयोर्यथावद् विदन्ति हेतुं न मनीषिणोऽपि" ॥७२॥

अपि च—हम देखते हैं कि कितने ही प्राणियों को दिन में नहीं दीखता (उल्लू वगैरह), कितने ही प्राणी ऐसे हैं जिनको रात में नहीं दीखता (मनुष्यादि), कितने ही प्राणी ऐसे हैं-जिनको रात में भी दीखता है एवं दिन में भी दीखता है (सिंह, बिलाव वगैरह) एवं कितने ही प्राणी ऐसे हैं जिनको न रात में दीखता है और न दिन में दीखता है (सर्पादि चक्षुश्रवा प्राणी)। अपि च—कितने ही सर्पादि ऐसे प्राणी हैं जो आँखों से ही सुनने का काम लेते हैं। हम आपसे पूछते हैं कि बतलाइए-पूर्वोक्त दर्शन-भेद कैसे हुआ ? एवं क्यों हुआ ? क्यों न सब समानभाव से देखने वाले हुए ? अपि च—जब मनुष्य सो जाता है तो उसे छींक कभी नहीं आती ? हम पूछते हैं कि निद्रावस्था में जब जाग्रत् की तरह श्वासोच्छ्वासक्रिया होती रहती है तो फिर क्या कारण है कि छींक नहीं होती ? चाहे किसी के घोर जुकाम हो तथापि आज तक सुषुप्त्यवस्था में किसी को छींक आती नहीं देखी गई। क्या इन प्रश्नों का विज्ञानभवन में कोई उत्तर है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"कुतो दिवान्धाश्च कुतो निशान्धा अहर्निशं तुल्यदृशः कुतः स्युः।
शृण्वन्ति कस्माच्च दृशैव केचिच्छिक्का सुषुप्तस्य कुतो न दृष्टा"॥७३॥

अपि च—सूर्य्य का जब नभोमण्डलस्थ पानी पर प्रतिबिम्ब पड़ता है तो उससे इन्द्रधनुष बनता है। चूंकि सूर्य्यपिण्ड गोल है, अतः वह इन्द्रधनुष भी गोल ही बनता है। परन्तु हम जब कभी इन्द्रधनुष को देखते हैं तभी वह आधा कटा हुआ ही दिखलाई पड़ता है। अपि च—जल पर जो बुद्बुद होता है-वह भी सदा आधा ही दिखलाई पड़ता है। हम तुमसे पूछते हैं कि यह इन्द्रधनुष और बुद्बुद गोल क्यों नहीं दिखलाई पड़ता, जबकि उसका स्वरूप वस्तुतः गोल ही है। अपि च—पास में रखा हुआ जो लोटा है-जिसमें कि ऊपर तक लबालब पानी भरा हुआ है-उसमें यदि एक तरफ से हम धक्का मारते हैं तो उस सम्पूर्ण लोटे में एक चौतरफ लहर (ठीक नाप से) पैदा होती है एवं वह लहर उस लोटे के ठीक केन्द्र में जाकर लीन हो जाती है। हम तुमसे पूछते हैं कि धक्का हमने दिया एक तरफ परन्तु लहर हो गई चौतरफ-यह विषमता क्यों हुई ? किसने हमारे नहीं चाहते हुए भी उसमें परिमाण से लहर पैदाकर उसे केन्द्र में लीन कर दिया ? क्या इन असम्भव प्रश्नों का उत्तर हो सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ऐन्द्रं धनुर्बुद्बुदमर्धवृत्तं वीक्षे न कस्मात्परिवर्तुलं तत्।
पार्श्वाहतामत्रजलस्य वीची संतिष्ठते नाभिमिहैत्यकस्मात्" ॥७४॥

आज तक लाखों पक्षी एवं पशु देखे गए, परन्तु उनको कभी हँसते नहीं देखा गया। अपि च—जिस आकाश से पानी की वृष्टि होती है-उसी से रुधिर-पत्थर-मछली-सर्प इत्यादि की वृष्टि कैसे होती है ? कौन आकाश में पाषाणादि ले जाकर वृष्टि करता है ? एवं सूर्य्य और चन्द्रमा के चौतरफ यह परिवेष अर्थात् तेजोमण्डल कैसे बन जाता है ? और यदि बन भी जाता है तो फिर वह सम्पूर्ण पृथिवी-मण्डल में क्यों न दिखलाई पड़ता है ? यदि परिवेष है तो सब जगह दिखलाई देना चाहिए। जबकि

चान्द्रज्योत्स्ना एवं सौर प्रकाश सर्वत्र ही दिखलाई देता है ? यदि नहीं है तो फिर हमें भी नहीं दिखलाई देना चाहिए। किसी को दीखता है एवं किसी को (अन्यदेशवालों को) नहीं दीखता है–इसका क्या कारण है ? विज्ञानवादियो ! बन्द करो अपनी विज्ञानशालाओं को। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"कुतो न वीक्षे हसितं खगानां कथं शिलाशोणितवृष्टिरूर्ध्वात् ।
कुतो रवीन्द्वोः परिवेष एवं समस्तपृथ्व्यां न कुतः स दृश्यः" ॥७५॥

एक फुट भर के महादृढ जो मुक्की से भी न टूटे ऐसे काच पर जो सूर्य्यरश्मि अप्रतिरुद्ध होती हुई पार निकल जाती है–अर्थात् इतने मोटे और मजबूत काच को जो रश्मि पार कर जाती है–वह एक छोटे से और महा निर्बल तिल से भी कैसे रोक दी जाती है ? वही रश्मि जो काच में से पार हो गई थी, आज एक छोटे से तिल को पार नहीं कर सकती। अपि च—महाघन और अत्यन्त मजबूत जो एक लोहदण्ड है–उसके एक छोर को यदि अग्नि से तपाया जाता है–तो उसके प्रबल ताप से एक सिरे के गर्म होते ही उस लोहदण्ड का दूसरा सिरा ऐसा गरम हो जाता है–जिससे कि उसका कोई स्पर्श भी नहीं कर सकता है। परन्तु वही अग्नि एक निर्बल और फोसरे एवं छोटे से कोयले में जाकर निरुद्धवीर्य्य हो जाता है। हम उस कोयले को जिसका कि आधा हिस्सा प्रज्वलित हो रहा है–हाथ से सानन्द उठा सकते हैं, परन्तु एक सिरे से गरम होने वाले उस लोहदण्ड के दूसरे सिरे का हम स्पर्श भी नहीं कर सकते। बतलाइए ! इसका क्या कारण है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"काचे दृढेऽप्यप्रतिरुद्धरश्मिर्निरुध्यते क्षुद्रतिलेन कस्मात् ।
लौहे कठोरेऽप्यनिरुद्धतापोऽङ्गारेऽल्पखण्डेऽपि निरुद्धचते किम्" ॥७६॥

मजबूत से मजबूत लोहा भी यदि जमीन में गाड दिया जाता है तो वह कुछ काल के बाद ही बिलकुल मिट्टी हो जाता है। परन्तु ठीक इसके विपरीत लोहे से कहीं निर्बल कोयला जमीन में गाड देने पर अनन्तकाल तक उसी स्वरूप में बना रहता है। १० हजार वर्ष तक गडे रहने पर भी कोयला कोयला ही रहता है। क्या इस विषमता को अपहरण करने का आप में सामर्थ्य है ? अपि च—हम देखते हैं कि कितने ही प्राणी पशु होकर भी विना ही पंख के आसमान में उडते हैं–जैसे चिमगादड़ वगैरह। परन्तु ठीक इसके विपरीत जिनको आसमान में उड़ना चाहिए ऐसे शुतुरमुर्गादिपक्षी भी आसमान में उडने में असमर्थ हैं। क्या इन असम्भव प्रश्नों का उत्तर हो सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"दृढोऽपि लोहो मृदि शीर्य्यतेऽथाङ्गारः समास्तिष्ठति शाश्वतीः किम् ।
विनैव पक्षं पशवोऽपि केचिद्भ्रमन्ति खेऽन्ये तु न पक्षिणोऽपि" ॥७७॥

सबका तात्पर्य्य यही है कि-संसार में जो कुछ हम देख रहे हैं-एक से एक सर्वथा व्यभिचरित हैं। 'इदमित्थमेव' करके कोई भी निश्चय ज्ञान नहीं कर सकता। इस सारे अज्ञेय तत्त्व को पहचान लेने की जो कोशिश करता है-वह अपने हाथ से सूर्य्य को पकड़ने की इच्छा करता है। यदि हाथ से सूर्य्य पकड़ा जा सकता है तो-इन सब पदार्थों का एवं असमाधेय प्रश्नों का यथार्थ ज्ञान और यथार्थ उत्तर हो सकता है, अन्यथा नहीं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सर्वं तदित्थं व्यभिचारि कश्चिन्न शक्यतेऽस्मिन्नियमः प्रवक्तुम्।
सूर्य्यं जिघृक्षेदपि पाणिना यज्जिज्ञासते तद्वदिदं समस्तम्" ॥७८॥

कोई इस संसार को आश्चर्य की दृष्टि से 'देखता' है। कोई इस संसार की लीला का आश्चर्य-युक्त होकर बखान करता है, कोई आश्चर्यपूर्वक इस संसार की महिमा को सुनता है एवं बार-बार सुनकर भी इसकी महिमा को कोई नहीं जानता है। जैसा कि गीता में भगवान् ने कहा है—

**"आश्चर्यवत् पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद् वदति तथैव चान्यः।**
**आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित्" ॥७९॥[1]**

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

ॐ-पद्यानुवाद—

"अचरज भरी आँखों से देखता है इसे कोई,
अचरज के तौर पर कहता है इसे कोई ॥

अचरज के भावों से सुनता है इसे कोई,
बारबार सुन कर भी न जानता है इसे कोई" ॥

अपि च—जो मनुष्य अविद्या की उपासना करते हैं अर्थात् जिन्होंने जरा भी विद्या प्राप्त नहीं की है-वे गहरे अन्धेरे कुए में प्रवेश करते हैं। अर्थात् मूर्ख सदा अज्ञानान्धकार में शयन करते रहते हैं, परन्तु जो मनुष्य विद्या की उपासना करता है-वह उन मूर्खों से भी ज्यादा गहरे अन्धेरे में है। अर्थात् जो संसार के उत्थ को जान जाते हैं-वे और भी गहरे चक्कर में पड़ जाते हैं। जैसा कि उपनिषत्-श्रुति कहती है—

---

१-गीता २।२९। ॐ-श्री ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार।

"अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः" ॥८०॥[1]

※–पद्यानुवाद—

"गहरे अँधेरे में घुसते हैं वो, अनजान बेसमझ अरु बेखबर हैं जो ।
उससे भी ज्यादा अँधेरे में वो, सब सही जानने को मुस्तैद हैं जो" ॥

॥ इति असमाधेयप्रश्नावली ॥

## १५–अज्ञानश्रेयस्त्वसूत्रम् ।

### अज्ञानश्रेयस्त्वसूत्र—

इस प्रकार से हम तुमको मित्रभाव से कहते हैं कि जब संसार के प्रश्न किसी तरह से हल हो ही नहीं सकते तो फिर विज्ञान में परिश्रम करना सर्वथा व्यर्थ है । विश्वास रखो ! ज्ञान से कभी श्रेय-अर्थ की प्राप्ति नहीं होती है । हाँ ज्ञान से इतना अवश्य होता है कि नानाविध विरुद्ध भाषण से विवादिता होती है एवं चित्त में कालुष्य बढता है । कोई कहता है–ईश्वर साकार है–कोई कहता है–निराकार-निरञ्जन-ज्योतिस्वरूप है । कोई कहता है–परमेश्वर अजर-अमर है–कोई कहता है–परमेश्वर अवतार धारण करता है । जो मनुष्य अज्ञानी हैं–उनको चूँकि इन बातों का ज्ञान नहीं, अतः उनकी तरफ से चाहे जो कुछ भी होता रहे–उन्हें इसकी चिन्ता नहीं होती । परन्तु जो ज्ञान के ठेकेदार बन जाते हैं–वे ही इस प्रपञ्च में फँसते हैं । उसी ज्ञान के चक्र में पड़ वे विचारने लगते हैं कि यह सत्य है अथवा यह सत्य । वस्तुतः सत्य हैं दोनों ही नहीं, क्योंकि सत्य दो होते नहीं । जब वह ज्ञानी मनुष्य अपनी बुद्धि के अनुसार किसी वस्तु को सत्य मान बैठता है तो फिर उस अपने माने हुए सत्य के जो कि सर्वथा असत्य ही है–विरुद्ध बात सुनता है तो फौरन उस विरोधी से शास्त्रार्थ करने के लिए तय्यार हो जाता है, अतः सत्याभावात् चूँकि निर्णय तो कुछ हो नहीं सकता–ऐसी हालत में स्वपक्षनाशात् इन ज्ञानी जी महाराज को हृदय में कालुष्य एवं संसार से वैराग्य उत्पन्न हो जाता है । ज्ञानी जी महाराज इसीलिए हम बारम्बार कहते हैं कि ज्ञान से सिवाय विवादिता और चित्तकालुष्य के और कुछ नहीं मिलता, अतः आइए–'अज्ञान' भवन में–जिससे कि आपको शान्ति मिले । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वृथा च विज्ञानकृते परिश्रमो न ज्ञानतः श्रेय इहोपलभ्यते ।
विरुद्धभाषाश्रवणे विवादिता चित्ते च कालुष्यमतीव जायते" ॥८१॥

१–बृहदा० उप० ४।४।१० । ※–श्री ओझाजी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थानुसार ।

जो आत्यन्तिक मूर्ख होते हैं–उनको सिवाय अपने पेट भरने के कभी किसी भी बात के जानने की इच्छा ही नहीं होती है। परन्तु जो ज्ञानी हैं–वे निरन्तर प्रतिक्षण हरवक्त कुछ न कुछ जानने की–लेने की चेष्टा करते रहते हैं। परन्तु अहर्निश प्रयत्न करने पर भी वे उन पदार्थों को जो कि अज्ञेय हैं–जानने में समर्थ नहीं हो पाते। बस, जब वह अज्ञेय अर्थ को नहीं जान सकते तो फिर तड़फड़ाने लगते हैं। अर्थात् जब उन्हें उस अज्ञेय तत्त्व का ज्ञान नहीं होता है–तो रात-दिन व्यग्रचित्त होकर खाना पीना-सोना-भोगविलास इत्यादि-इत्यादि इन्द्रियोपभोगों को छोडकर सदा आकुलेन्द्रिय ही रहते हैं।

हम आकाश में जो एक छायापथ जिसे कि वेद में **अर्यम्णः पन्थाः** कहते हैं–देखते हैं तो वह दक्षिणध्रुव से उत्तरीध्रुव तक एक दो गज की लकीर में वृत्ताकार दिखलाई पड़ती है। परन्तु इसी वृत्ताकार में सारी पृथिवी है–सारे नक्षत्र हैं। कहाँ तक कहें–उसी में सारा ब्रह्माण्ड है। इस पथ के एक जरा से स्थान में अरबों तारे हैं। भला, आकाश की दो गज स्थान की जब यह परिस्थिति है तो फिर उस सम्पूर्ण आकाश की तो कथा ही क्या है? क्या ऐसे अज्ञेय तत्त्वों को जो कि खयाल में भी नहीं आ सकते जानने की कोशिश करना पागलपन नहीं है? अतः जो मनुष्य इनको जानने की कोशिश करते हैं–वे आकुलेन्द्रिय एवं दुःखी होकर अपनी जिन्दगी बर्बाद कर देते हैं। बडे शोक के साथ कहना पड़ता है कि–ये मनुष्य अपने हाथ में रखे हुए अन्न (भोग-विलास) को जिनके फल का प्रत्यक्ष अनुभव होता है–तो नहीं खाते हैं एवं मृगतृष्णा की तरफ दौड़ते हैं–जहाँ जल की एक बिन्दु भी नहीं है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ये ज्ञानिनस्ते सततं बुभुत्सया व्यग्रा भवन्तोऽपि न वेत्तुमीशते।
अज्ञेयमर्थं तत आकुलेन्द्रियाः करस्थमन्नं च न हन्त भुञ्जते" ॥८२॥

संसार में जो महा अज्ञानी है–जिनकी दृष्टि में काला अक्षर भैंस के समान है–कितने सुखी रहते है–यह जरा आँख खोलकर देखिए। जो अज्ञानी हैं–उनको जरा भी आत्माभिमान नहीं होता। यदि उनको कोई धक्का मारकर निकाल दे तो भी वे प्रसन्न हैं–यदि कोई उनको गाली दे तभी वे प्रसन्न-वदन ही दिखलाई पड़ते हैं। कभी भी किसी भी बात से चाहे वह ज्ञानी की दृष्टि से बुरी से बुरी हो–अज्ञानी मनुष्यों का चित्त नहीं बिगड़ता। अरे! यह हमें ऐसा क्यों कह रहा है? राम राम! हमें तो डूबकर मर जाना चाहिए–यह चित्तकालुष्य का भाव अज्ञानियों के कभी पास ही नहीं फटकता। जब मनुष्य का चित्तकालुष्ययुक्त हो जाता है–तो वह उसके हटाने की चिन्ता करने लगता है–परन्तु, जिनके कालुष्य ही नहीं है–वे चिन्ता ही क्यों करने लगे? बस, अहंभावाभाव के कारण, अतएव शुद्धान्तःकरण वाले चिन्ता से रहित होकर अज्ञानी लोग सुख से सोते हैं–जैसी की नींद ज्ञानी जी को लाख प्रयत्न करने पर भी नहीं आ सकती एवं सुख से प्रसन्न होकर जागते हैं। कहाँ तक कहें! हम निःसन्देह कह सकते हैं कि ऐसे मनुष्यों का जीवन प्रायः सदा सुखमय ही रहता है। परन्तु ज्ञानी जी सदा दुःखी ही रहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

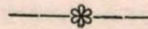
"अज्ञानिनां किन्तु न चास्त्यहंकृतिर्न चित्तकालुष्यमतो न चिन्तनम् ।
सुखेन निद्रान्ति, सुखेन जाग्रति, प्रायः सुखं जीवनमस्ति तादृशाम्" ॥८३॥

अज्ञान को ही संसार में सुखैकसाधन मानने वाले प्राचीन सात्यमुग्रि, शाकल्य, वस्वादि महर्षियों ने स्पष्ट शब्दों में अज्ञान को सुख का साधन बतलाया है एवं ज्ञान को सर्वथा दुःखमय ही बतलाया है। जो सृष्टि-रचनाक्रम अत्यन्त दुरूह एवं दुर्विज्ञेय है—उसके उक्थ (उपादानकारण) को ढूंढने की चिन्ता न करना ही इन ऋषियों के मत में पथ्य है। अर्थात् इस विषय में विचार न करना ही ये सुख से जीवन व्यतीत करने की औषधि समझते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अज्ञानिकाः केचन सात्यमुग्रि-शाकल्य-वस्वादय एवमूचुः ।
दुरूहसृष्टिक्रमहेतुचिन्तावैमुख्यमेषां हि मतेऽस्ति पथ्यम्" ॥८४॥

## ॥ इति सन्दिग्धसर्वोपनिषत् (प्रथमं पर्व) ॥

॥ १ ॥



अथ

# असत्योपनिषत् (द्वितीयं पर्व)

२

संशयतदुच्छेदवादमूलसंस्कृतपाठः—

# अथ-असत्योपनिषत्

## १–परस्परप्रत्ययवमर्द्दात् सर्वमतानामप्रामाण्यम् ।

विमर्शयन्तो जगतोऽस्य मूलं प्राज्ञा अगृह्णन् मतमन्यदन्यत् ।
एके त्रिसत्यं नु, परे द्विसत्यं, वदन्ति चान्ये बहुधैकसत्यम् ॥१॥

इत्थं विदां संशयतः परस्पराघाताच्च सर्वाणि मतानि दुद्रुवुः ।
नास्ति प्रमाणं यदि तर्हि निश्चितं नास्त्येव किंचित् त्विति मन्महे वयम् ॥२॥

यस्तोयमस्तीत्यविदत् प्रमाणतः स हि प्रमाणं यदि नेक्षते तदा ।
न तोयमस्तीत्यवधारयेत्, स्वतोऽसत्ता हि, सत्ता तु भवेत् प्रमाणतः ॥३॥

सामान्यतः सर्वविधप्रमाणाभावोऽस्ति चेत् संशय एव नास्ति ।
सामान्यतः सर्वमिदं स्वतोऽसत् सिद्ध्येत्, प्रमाणेन नु सद् ध्रियेत ॥४॥

तस्मात् प्रमाणव्यतिरेकतः सतो यथा तथा स्यादसतोऽप्यधारणम् ।
इत्थं कुतर्कावसरो न विद्यते, स्याद्वा तथापि त्वसदेव सिद्धयति ॥५॥

सन्नास्ति चेत् सर्वमसत् प्रतीयतां स प्रत्ययस्त्वस्ति स नापलप्यते ।
इत्थं कुतर्कोऽपि न युज्यते यतः स्वप्नान्तिकज्ञानवदस्य भासनात् ॥६॥

यथाग्निरत्यन्तविवृद्धसान्द्रसत्तारणं दहन् तेन सहैव शाम्यति ।
तथा त्वसत्प्रत्यय एष सर्वसद् व्यपोह्य तेनैति सह व्यपोहनम् ॥७॥

## २–शास्त्राणां मतभेदादात्मस्वरूपे सिद्धान्ताप्रतिपत्तिः ।

वैशेषिकाणां द्विविधोऽयमात्मा प्राधानिका आहुरनेकधात्मा ।
शारीरकाणामयमेक आत्मा सर्वेऽप्यमी संशयिनः स्म सन्ति ॥१॥

जीवेश्वरौ[1] पश्यति तौ कणादः, प्रत्येति[2] जीवान् कपिलो न चेशम् ।
द्वैपायनो[3] मन्यत ईशमेकं, नैकस्य कस्यापि स निश्चितोऽर्थः ॥२॥

वेदान्तवाक्येष्वपि कश्चिदर्थो न निश्चितो लभ्यत ऐकमत्यात् ।
प्रज्ञानमात्माऽथ महानिहात्मा विज्ञानमात्मा क्वचिदव्ययात्मा ॥३॥

आश्चर्य्यवत् पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्य्यवद् वदति तथैव चान्यः ।
आश्चर्य्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥४॥—(गीता २।२९)

## ३–आत्मज्ञानाशक्यत्वे वेदर्षिसहानुभूतिः ।

वेदर्षिरन्वाह यथाऽयमात्मा न शक्यते ज्ञातुमपि प्रयत्नात् ।
यदा ममान्तर्हृदि वागुपागाद् आत्मानमेतां प्रवदामि वाचम् ॥१॥

## ४–तथा चाह भगवान् दीर्घतमा महर्षिः ।

न वि जानामि यदिवेदमस्मि निण्यः सन्नद्धो मनसा चरामि ।
यदा मागन् प्रथमजा ऋतस्य आदिद् वाचो अश्नुवे भागमस्याः ॥१॥ (ऋ०मं० १।१६४।३७)

## ५–असङ्गत्व-ससङ्गत्वयोरात्मस्वरूपानुपपत्तिः ।

असङ्ग आत्मास्ति, ससङ्ग एव वा, ससङ्गतायां[1] तनुवच्च्यवेत सः ।
[2]न कर्मजन्योऽतिशयस्तु संभवेदसङ्गतायां गतिभुक्तिमुक्तिदः ॥१॥

## ६–प्रेत्यावस्थान-लोकान्तरगमन-जन्मधारणेषु मतभेदादेक-सिद्धान्ताप्रतिपत्तिः ।

[1]लोकान्तरं याति स कस्यचिन्मते स्वकर्म्म भोक्तुं नरकेऽथवा दिवि ।
[2]देहं त्यजन् पौर्विकमेष तत्क्षणाद् गृह्णाति देहं तु परं मतान्तरे ॥१॥
[3]लोकान्तरे नैति स कस्यचिन्मते, न जन्म गृह्णाति पुनः स कर्हिचित् ।
गान्धर्वदेहः स इहैव तिष्ठति प्रेतः सुखं दुःखमुपैति वा क्वचित् ॥२॥
[4]मतान्तरे कर्हिचिदस्य कर्म्मणो विचारणां विश्वपतिः करिष्यति ।
अनुग्रहं निग्रहमस्य तद्द्वयं विधास्यतीत्येवमनेकधा मतम् ॥३॥
एतेषु सर्वेषु मतेषु बुद्धिमत्क्लृप्तेषु कुत्रापि परीक्षणं न हि ।
शक्यं विधातुं, न च तत्र कुत्रचित् प्रमाणमस्तीति वृथा विडम्बना ॥४॥

## ७–प्रेत्यभावान्तरानवगमादनिर्णयः ।

मृतः क्षणादेव तु जायतेऽथवा मृतः स कालेन पुर्नविजायते ।
तत्प्रेत्यभावे क्षणमेकमन्तरं सहस्रवर्षाण्यथवेति वेत्ति कः ॥१॥

## ८–योनिपरिवर्तनानवगमादनिर्णयः ।

अश्वः शुकत्त्वे, स शुको नृविग्रहे, नरः करित्वे, परिवर्तते न वा ।
इत्यस्ति संदेहपदं, न तस्यचित् कश्चिद्विपश्चित्कुरुते विनिश्चयम् ।।१।।

## ९–सर्वत्र संशयनिस्ताराशक्यत्वम् ।

न सोऽस्ति नाभून्न भविष्यतीदृशो मृतो य आगत्य वदेत् परिस्थितिम् ।
पारत्रिकी, यस्य वचः प्रमाणतः स संपरायोऽत्र भवेद्विनिश्चितः ।।१।।

विभीषिकामात्रमिदं यदुच्यते प्रेत्यांहसा दुःखशतानि भुञ्जते ।
पृथक् पृथिव्या न हि लोक इष्यते न स्वर्गलोको नरको न विद्यते ।।२।।

एकान्तदुःखं[1] नरके न सौख्यं स्वर्गः[2] सुखायैव न तत्र दुःखम् ।
सुखं[3] च दुःखं च मनुष्यलोके–तद् विप्रलम्भाय वचोऽप्रमाणम् ।।३।।

कियद्वदामोऽलमलं परिश्रमैः परोक्षभावस्य विचारवर्त्मनि ।
सहस्रवर्षैर्बहुदेहपातनैरसंशयं ज्ञातुमिदं न शक्यते ।।४।।

## १०–प्रेत्यात्मसत्ताया नितान्तमिथ्यात्वम् ।

प्रेत्यायमात्मास्ति न वेति संशयः प्रवर्तते नैष कदापि शाम्यति ।
प्रत्यक्षमीक्षे वपुषोऽवसादनं यदीन्द्रियाणां मनसोऽस्य चात्मनः ।।१।।

जिह्वां विना नो रसना, न नासिकां घ्राणो, न नेत्रेण विनाक्षि तिष्ठति ।
श्रोत्रं न कर्णेन, न चर्म्मणा त्वचा, मनो हृदाऽऽत्मा च विना न वर्ष्मणा ।।२।।

जीवद्दशायां न कदापि दृश्यते विना शरीरं पृथगात्मनः स्थितिः ।
कथं प्रतीयां वपुषोऽवसादने स एष आत्मास्ति परत्र संचरन् ।।३।।

मृतः स आत्मा यदि वर्ष्मणा विना लोकान्तरे पारयतेऽभिधावितुम् ।
कुतः स न स्वं परिवारमागतोऽभिवक्ति, दत्तं न भुनक्ति वा कुतः ।।४।।

## ११–रथात्मवत् शरीरात्मनाशात् प्रेत्य संज्ञाभावः ।

रथो यथा चक्रधुरादिदारुभिः शक्तिं प्रबुद्धां लभते विधारिणीम् ।
तथा शरीरं रुधिरादिधातुभिः शक्तिं प्रबुद्धामुपयाति चेतनाम् ।।१।।

भूतेभ्य एभ्योऽधि समुत्थिताऽथ सा विधारिणी शक्तिरपैति तान्यनु ।
रथस्य भङ्गे तु न तस्य भिन्नवत् कश्चित् स आत्मा दिवमेति भुक्तये ।।२।।

तथैव मन्ये वपुषोऽवसादने सा चेतना शक्तिरिहैव नश्यति ।
तान्येव भूतान्यनु न त्वितः पृथक् कश्चित् स आत्मा दिवमेति भुक्तये ।।३।।
ब्रवीति विद्वानपि याज्ञवल्क्यः स्वारण्यके निश्चितमेतमर्थम् ।
न प्रेत्य संज्ञास्ति न चायमात्मा लोकान्तरं याति शरीरनाशे ।।४।।

## १२–मरणोत्तरमात्मनोऽसत्त्वे वेदर्षिसहानुभूतिः ।

(१) यत्रायं पुरुषो म्रियते, उदस्मात् प्राणाः क्रामन्ति-आहो नेति । नेति होवाच याज्ञवल्क्यः । अत्रैव समवनीयन्ते स उच्छ्वयति आध्मायत्याध्मातो मृतः शेते ।।

—(शत० ब्रा० १४।६।२।१२)

(२) स यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघन एव स्यादेवं वाऽअरऽइदं महद्भूतमनन्तमपारं कृत्स्नः प्रज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति ।।

—(शत० ब्रा० १४।७।३।१३)

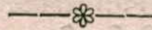
(३) स यथा सैन्धवखिल्यः । उदके प्रास्त उदकमेवानुविलीयेत, नाहास्योद्ग्रहणायेव स्याद् यतो यतस्त्वाददीत लवणमेवैवं वाऽअरऽइदं महद्भूतमनन्तमपारं विज्ञानघन एव । एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति ।।—(शत०ब्रा० १४।५।४।१२)

## १३–आत्मनः प्रेत्य सत्ताभावसिद्धान्तः ।

स्वार्थान्धतादोषवशादिमे जना यथेच्छमन्यान्यमतान्यकल्पयन् ।
न वस्तुतः प्रेत्य कदाचिदात्मनः स्थितिः क्व चाप्यस्ति, ततो विरम्यते ।।१।।

## ।। इति सर्वासत्योपनिषत् (द्वितीयं पर्व) ।।

## ।। २ ।।



# अथ

# असत्योपनिषत्

## १–परस्परप्रत्यवमर्द्दात् सर्वमतानामप्रामाण्यम् ।

### परस्पर के संघर्ष से सारे मतों की अप्रमाणता—

**[हिन्दीविज्ञानभाष्य]**—विद्वान् लोगों ने इस जगत् के मूलकारण का विचार करते हुए–ढूंढते हुए–नाना मतों को ग्रहण कर लिया । अर्थात् विद्वान् पुरुषों ने जब इस सृष्टि के कारण का विचार किया था–उन्होंने प्रत्येक ने अपने-अपने मतानुसार जैसा जिसको भाया–भिन्न-भिन्न मत कायम कर दिए । कई विद्वानों ने खूब सोच-विचार कर अपनी बुद्धि को खपाकर सिद्धान्त किया कि जगत् में कृष्णत्रिसत्य ही है । अर्थात् हमारे (तित्तिरि) मत में १–सत्ता, २–चेतना, ३–आनन्द (सच्चिदानन्द)–ये तीन ही तत्त्व सत्य हैं–बाकी सब मिथ्या हैं । इस प्रकार से कई त्रिसत्य ही का डिण्डिमघोष करते हैं । कईयों का मत है कि–नहीं संसार में सत्य केवल ब्रह्म और कर्म्म–ये ही दो तत्त्व हैं–बाकी सब मिथ्या हैं । कईयों का मत है कि भाई ! सत्य तो एक ही है–सत्य भी कभी दो हो सकते हैं ? बस, सत्य एक ही है और वह ब्रह्म ही है । यहीं पर इन ज्ञानियों की लीला समाप्त नहीं हो जाती । कई कृष्णत्रिसत्य न मानकर शुक्लत्रिसत्य ही मानते हैं । कई द्विसत्य पक्ष में ब्रह्म और कर्म्म को न मानकर रस और बल इन्हीं दो को सत्य मानते हैं–कई एक सत्यता–पक्ष में ब्रह्म को सत्य न मान कर 'प्रत्यय' (ज्ञान) को ही सत्य मानते हैं । कई केवल यज्ञ को ही सत्य मानते हैं । इस प्रकार से विद्वानों ने विचार द्वारा नाना मतों को जो कि एक दूसरे से टकराते हैं–माना है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

> "विमर्शयन्तो जगतोऽस्य मूलं प्राज्ञा अगृह्णन् मतमन्यदन्यत् ।
> एके त्रिसत्यं नु, परे द्विसत्यं, वदन्ति चान्ये बहुधैकसत्यम्" ॥१॥

इस प्रकार जो विद्वान् हैं वे जब नाना मतों का अवलोकन करते हैं तो उनको सन्देह होता है कि **'इदमस्ति, इदं वा'** । सत्य एक वस्तु हो सकती है–नाना नहीं । मत हैं–नाना, अतः सन्देह से एवं परस्पर के आघात से विनिगमनाविरहात् सारे मत गिर जाते हैं । जब किसी वस्तु के विषय में **'इदमित्थमेव'**–इत्याकारक ज्ञान कराने वाला कोई प्रमाण ही नहीं है तो फिर प्रमाणाभावात् 'कुछ भी नहीं है'–यह बात हम निश्चितरूप से मान सकते हैं । तात्पर्य्य यही है कि पूर्व प्रकरण में सन्देहवाद बतलाया था–उसमें यही था कि शायद यह हो–शायद यह हो । परन्तु प्रकृत में इस स्याद्वाद का खण्डन करते हुए बतलाते हैं कि जब किसी वस्तु में कोई प्रमाण ही नहीं है तो फिर जबरदस्ती **'शायद यह हो'**–इत्यादि स्याद्वाद में पड़े रहने से क्या फायदा ? यदि तुम्हें प्रमाण नहीं मिलता है तो निश्चितरूप से कह दो कि **'सर्वमसारं'**–सब मिथ्या है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी कहा है—

"इत्थं विदां संशयतः परस्पराघाताच्च सर्वाणि मतानि दुद्रुवुः ।
नास्ति प्रमाणं यदि तर्हि निश्चितं नास्त्येव किंचित् त्विति मन्महे वयम्" ॥२॥

किसी मनुष्य ने जो कि हमारी दृष्टि में बडा ही श्रेष्ठ एवं प्रामाणिक है–उसने अपने प्रमाण से कह दिया कि उस मकान में जल का लोटा भरा हुआ है । उसके कहने के अनुसार तुम वहाँ गए और जाकर यदि तुमने किसी भी प्रमाण से वहाँ जल न देखा अर्थात् जल की सत्ता का तुम्हें कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं हुआ–तो तुम्हें उसी क्षण सिद्धान्त कर लेना चाहिए कि यहाँ जल नहीं है । उस स्थान पर पानी को बतलाने वाले प्रामाणिक थे, अतः उनकी बात सहसा काटी नहीं जा सकती–शायद पानी हो ही–इत्यादि जो तुम्हारा ख़याल है–वह सर्वथा तर्कविरुद्ध है । क्यों एक मनुष्य अन्धा है और दूसरा आँखों वाला ? अब आँखों वाला यदि हमसे श्रेष्ठ है तो उसको जैसे वस्तु-प्रत्यक्ष होता है–तद्वत् हमें भी होने लगेगा एवं यदि वह कहेगा कि देखो ! यह फूल कैसा सुन्दर दिखलाई पड़ता है तो क्या तुम भी कहने लगोगे कि अहा ! वास्तव में फूल बडा ही सुन्दर मालूम होता है । यदि ऐसा कहोगे तो फिर संसार में जरूर तुम नाम पाओगे, अतः जबकि संसार के मूलकारण को निश्चयात्मक बतलाने वालों का यदि मूल, प्रमाण से उपलब्ध नहीं है तो हम तुम्हें कहेंगे कि समझलो कि उनका बतलाना नितान्त मिथ्या है । कदाचित् कहो कि **'सर्वमसत्'**–यह भी तो विना प्रमाण के नहीं होता । जबकि हमारे पास प्रमाण ही नहीं है तो फिर **'असत्'** कैसे मान लें ? अतः स्याद्वाद ही मानना ठीक है । हमें तुम्हारे इस कथन से हँसी आती है–अरे भाई ! अन्धकार का प्रत्यक्ष करने के लिए क्या लालटेन की आवश्यकता होती है ? प्रकाश के लिए दीपक की आवश्यकता है–जहाँ दीपक हटा कि अन्धकार स्वतः ही वहाँ कूदा । तो बस, जो स्वयं 'असत्' है–उसके लिए प्रमाण की आवश्यकता ही नहीं है । असत् ज्ञान स्वतः ही आपसे आप अन्धकार की तरह विना प्रमाण के ही हो जाता है । **'इदं सत्'**–इस सत्ता-ज्ञान में प्रमाण की आवश्यकता होती है–न कि असत् ज्ञान में । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यस्तोयमस्तीत्यविदत् प्रमाणतः स हि प्रमाणं यदि नेक्षते तदा ।
न तोयमस्तीत्यवधारयेत्, स्वतोऽसत्ता हि, सत्ता तु भवेत् प्रमाणतः" ॥३॥

संसार में जो वस्तु 'सत्' है–उसकी सत्ता के लिए प्रत्यक्षानुमान शब्दादि प्रमाणों की आवश्यकता होती है । यदि घट-पटादि की सत्ता स्वीकार की जाए तो इस सत्ता-ज्ञान के लिए ही प्रमाण, अपेक्षित है, परन्तु जो सर्वथा 'असत्' है, क्या उसके लिए भी प्रमाण की आवश्यकता है ? हर्गिज नहीं । यदि **'सत्'** के ज्ञान में सर्वविधप्रमाणाभाव ही है अर्थात् **'इदमस्ति'**–इसमें जब किसी भी प्रकार का प्रमाण उपलब्ध नहीं होता है तो ऐसी हालत में **इदं वा, इदं वा'**–इत्यादि संशय की स्थिति उत्पन्न ही कैसे हो सकती है ? तुमने जो पूर्व में **'इदं वा, इदं वा'**–इत्यादि रूप से 'संशयवाद' कायम किया था–हमारे ख़याल से वह नितान्त मिथ्या है । एक ही धर्म्म में जब दो विरुद्ध धर्मों का संक्रमण होता है–वहीं सन्देह की उत्पत्ति होती है, परन्तु जिस धर्म्म में किंवा वस्तु में तुम सन्देह करना चाहते हो–यह वस्तु ही जब किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है तो फिर सन्देह होता ही किस पर ? अतः हम तुम्हें विश्वास दिलाते हैं कि जब 'सत्' में सर्वविध-

प्रमाणाभाव है तो वहाँ 'इदं वा, इदं वा'-इत्याकारक संशय छोडकर 'असत्'-यह सिद्धान्त ही हृदयङ्गम कर लेना चाहिए। कदाचित् कहो कि जब विना प्रमाण के कोई वस्तु सिद्ध ही नहीं होती है तो फिर **'असत्'**-इस सिद्धान्त की भी प्रमाणाभावात् सिद्धि कैसे होगी? इसके उत्तर में हमें यही कहना है कि भाई! जब 'सत्' में कोई प्रमाण नहीं है तो 'असत्' स्वतः ही सिद्ध हो जाता है। प्रकाश के लिए 'दीपशलाका' प्रमाण की आवश्यकता होती है-अन्धकार के लिए किसी प्रकाश की आवश्यकता नहीं होती। जहाँ दीपसत्ता हटी कि 'अन्धकार' हुआ। क्या इस अन्धकार में कोई प्रमाण की आवश्यकता है? बस, ठीक इसी तरह से जब 'सत्' में सामान्यतः सर्वविधप्रमाणाभाव सिद्ध हो गया तो 'सर्वमसत्'-यह आप ही स्वतः ही सिद्ध हो गया। 'सत्' पदार्थ की सिद्धि में प्रमाण की आवश्यकता है-जो स्वयं असत् है-उसमें प्रमाण की कोई आवश्यकता नहीं। वह अन्धकारवत् स्वतः सिद्ध पदार्थ है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सामान्यतः सर्वविधप्रमाणाभावोऽस्ति चेत् संशय एव नास्ति।
सामान्यतः सर्वमिदं स्वतोऽसत् सिद्ध्येत्, प्रमाणेन तु सद् ध्रियेत" ॥४॥

बस, जबकि असत् के किए कोई प्रमाण की आवश्यकता नहीं है एवं वह स्वतः अपने आप ही सिद्ध है-ऐसी हालत में प्रमाण के विना जैसे सत् पदार्थ की सिद्धि नहीं हो सकती, तथैव विना प्रमाण के 'असत्' इसका भी अवधारण (ज्ञान) क्योंकर हो सकता है? यह जो कितनों ही का कहना था-वह सर्वथा अयुक्त हो जाता है एवं उनके ऐसे-ऐसे कुतर्क करने का अवसर ही नहीं रहता है। कदाचित् कहो कि नहीं साहब! 'असत्' इसके ज्ञान में 'सर्वविधप्रमाणाभाव' प्रमाण अवश्य ही मौजूद है। अर्थात्-सर्वविधप्रमाणाभाव ही 'असत्' इसमें प्रमाण है-जबकि असत् प्रमाण उपलब्ध हो जाता है तो फिर 'असत्' यह स्वतः सिद्ध नहीं हो सकता, अपि च-**'असदेवास्ति'**-इत्याकारक जब तुमने ज्ञान कर लिया तो फिर 'सर्वमसत्' कैसे हुआ? क्योंकि 'असत्' इत्याकारक ज्ञान तो 'सत्' ही है। इस प्रश्न के उत्तर में हमें यही कहना है कि अच्छा भाई! असत् इस ज्ञान में तुमने 'सर्वविधप्रमाणाभाव' इस प्रमाण को मान 'असत्' को सिद्ध करते हो, परन्तु इससे भी होती तो 'असत्' ही की सिद्धि होती है। अर्थात् इस प्रमाण से भी तो 'असत्' की असत्ता ही दृढ होती है जो कि हमें इष्ट है, अतः ऐसा मान लेने पर उलटे हमारे 'असत्' पक्ष की ही सिद्धि होती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तस्मात् प्रमाणव्यतिरेकतः सतो यथा तथा स्यादसतोऽप्यधारणम्।
इत्थं कुतर्कावसरो न विद्यते, स्याद्वा तथापि त्वसदेव सिद्ध्यति" ॥५॥

वादी फिर प्रश्न करता है कि साहब! जब सर्वविधप्रमाणाभाव से सत्ता का उच्छेद हो गया है, अर्थात् सत् पदार्थ नहीं है तो फिर 'असत्' की ही प्रतीति कीजिए। अर्थात् न सही सत् की सत्ता, परन्तु तुम 'असत्-इत्याकारक प्रत्यय तो मानोगे। तो बस, इस 'असत्' से अलग जो एक प्रत्यय होता है-वह तो 'सत्' के क्लास से खारिज नहीं किया जा सकता। तात्पर्य्य यही है कि **'अहमसत्-इति**

जानामि'—इत्याकारक जो तुम्हारा 'जानामि'-यह प्रत्यय है—वह तो उस असत् से अलग है। हमने माना कि इस प्रत्यय का (ज्ञान) विषय असत्, है परन्तु प्रत्यय स्वयं तो 'सत्' ही है। ऐसी हालत में जबकि 'प्रत्यय' सत् हो गया तो फिर तुम 'सर्वमसत्' नहीं कह सकते। वादी का जो यह कुतर्क है—उसकी भी कोई स्थिति नहीं रहती—जबकि हम स्वप्नावस्था के प्रत्यय की ओर ध्यान देते हैं। स्वप्न में जैसा मेरा ही प्रत्यय घोड़ा बन जाता है—वही सवार बन जाता है एवं वही 'सईस' बन जाता है—वही प्रत्यय 'चलने का मार्ग' बन जाता है, वस्तुतः क्या यह सारे स्वरूप सत्य हैं। तो बस, जैसे स्वप्न का प्रत्यय मिथ्या है तथैव असत् यह प्रत्यय ही असत् ही समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सन्नास्ति चेत् सर्वमसत् प्रतीयतां स प्रत्ययस्त्वस्ति स नापलप्यते।
इत्थं कुतर्कोऽपि न युज्यते यतः स्वप्नान्तिकज्ञानवदस्य भासनात्" ॥६॥

लाखों पानियों (मूँज) के-पूळों के समूह को जो कि एक से एक गुथे हुए हैं अर्थात् बड़े भारी ऊँचे तृण-समूह को जैसे अग्नि जलाता हुआ उसके साथ ही आप भी नष्ट हो जाता है—बस, तथैव असत् यह प्रत्यय सारे 'सत्' भाव का नाश कर उसके साथ-साथ ही आप भी नष्ट हो जाता है—ऐसी हालत में 'असत् प्रत्यय' क्योंकर 'सत्' हो सकता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यथाग्निरत्यन्तविवृद्धसान्द्रसत्ताणं दहन् तेन सहैव शाम्यति।
तथा न्वसत्प्रत्यय एष सर्वसद् व्यपोह्य तेनैति सह व्यपोहनम्" ॥७॥

**२—शास्त्राणां मतभेदादात्मस्वरूपे सिद्धान्ताप्रतिपत्तिः।**

शास्त्रों के मतभेद से आत्मस्वरूपसिद्धान्ताप्रतिपत्ति—

वैशेषिकों के मतानुसार यह आत्मा दो प्रकार का माना जाता है एवं जो प्राधानिक (सांख्य) हैं—वे प्रतिपुरुष भिन्न-भिन्न अनेक आत्मा मानते हैं। परन्तु भगवान् व्यास एक ही आत्मा मानते हैं। ऐसी स्थिति में हम स्पष्ट शब्दों में कह सकते हैं कि वस्तुतः आत्मस्वरूप के ये सारे के सारे ही ठेकेदार सन्देह में हैं। वस्तुतः उनको आज तक आत्मा का सच्चा स्वरूप मालूम ही नहीं हुआ है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वैशेषिकाणां द्विविधोऽयमात्मा प्राधानिका आहुरनेकधात्मा।
शारीरकाणामयमेक आत्मा सर्वेऽप्यमी संशयिनः स्म सन्ति" ॥१॥

महर्षि कणाद कहते हैं कि आत्मा जीव और परमेश्वर भेद से दो प्रकार का है। परन्तु ठीक इसके विरुद्ध महामुनि कपिल प्रतिशरीर जीव तो अनन्त मानते हैं, परन्तु ईश्वर मानते ही नहीं। भगवान् द्वैपायन अखिल विश्व में एक ही आत्मा मानते हैं। इन सबमें से किसी एक का भी अर्थ 'इदमित्थमेव'

करके नहीं कहा जा सकता। हम आपसे पूछते हैं बतलाइए! किसका मत सच्चा है? बतलाइए! पूर्वोक्त महर्षिओं में से किसके कथन को झूँठा समझें? जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी कहा है—

"जीवेश्वरौ पश्यति तौ कणादः प्रत्येति जीवान् कपिलो न चेशम्।
द्वैपायनो मन्यत ईशमेकं, नैकस्य कस्यापि स निश्चितोऽर्थः" ॥२॥

कदाचित् कहो कि साहब! यह ग्रन्थ तो अर्वाचीन है—संभव है—लेखदोष से एवं छापे के दोष से कोई त्रुटि रह गयी, अतः आत्मस्वरूप के विषय में तो उपनिषदों को ही प्रमाण मानना चाहिए।

परन्तु जिन उपनिषदों के ज्ञान पर तुम्हारा भरोसा है—यह भी उनसे भी आत्मस्वरूप के विषय में कोई निश्चित बात नहीं मालूम होती। कोई उपनिषत् तो (ऐतरेय-माण्डूक्य) प्रज्ञानात्मा का ही विवेचन करते हैं एवं सारी महिमा उसी की गाते हैं। **'प्रज्ञानं ब्रह्म'**—इत्यादि रूप से उनके मतानुसार प्रज्ञान ही ब्रह्म है एवं कठोपनिषत् वाले महानात्मा की गाथा में ही अपना जीवन अर्पण करते हैं। उनका कहना है कि—**'महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति'**—इनके मतानुसार व्यापक आत्मा 'महानात्मा' ही है। परन्तु बृहदारण्यकोपनिषत् में विज्ञानात्मा ही का वर्णन है एवं कहीं अव्ययात्मा ही श्रेयस्त्वोपपादित है, अतएव हम आपसे कहते हैं कि जिन उपनिषद्ज्ञानों के ऊपर आपने भरोसा कर रखा है—उस ज्ञान से ऐकमत्यात् आपको जरा भी निश्चयात्मक ज्ञान नहीं हो सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी कहा है—

"वेदान्तवाक्येष्वपि कश्चिदर्थो न निश्चितो लभ्यत ऐकमत्यात्।
प्रज्ञानमात्माऽथ महानिहात्मा विज्ञानमात्मा क्वचिदव्ययात्मा" ॥३॥

इसीलिए भगवान् कृष्ण आत्मविषयकस्वरूप की असंभवता बतलाते हुए खुले शब्दों में आत्मज्ञानाभाव का उपपादन करते हैं—

**"आश्चर्य्यवत् पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्य्यवद् वदति तथैव चान्यः।
आश्चर्य्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित्" ॥[1]**

**३—आत्मज्ञानाशक्यत्वे वेदर्षिसहानुभूतिः।**

**आत्मज्ञान नहीं हो सकता—इसमें वेदकर्त्ता महर्षि की सहानुभूति—**

वेद के तत्त्वज्ञ वेद को बनाने वाले वेदर्षि भगवान् दीर्घतमा कहते हैं—हे विद्वानो! इस आत्मा का जैसा स्वरूप है—उसको लाख प्रयत्न करने पर भी कोई नहीं जान सकता। जब ऋत की प्रथमजा

१—गीता २।२९।

वाक् मेरे अन्तर्हृदय में प्राप्त हुई तो बस, इस आत्मस्वरूप वाक् को ही मैं बोलता हूँ। अर्थात् मैं इस आत्मस्वरूप वाक् को बोलता अवश्य हूँ, परन्तु मैं अपने को नहीं जानता कि मैं क्या हूँ ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वेदर्षिरन्वाह यथाऽयमात्मा न शक्यते ज्ञातुमपि प्रयत्नात् ।
यदा ममान्तर्हृदि वागुपागाद् आत्मानमेतां प्रवदामि वाचम्" ॥१॥

४–तथा चाह भगवान् दीर्घतमा महर्षिः।

दीर्घतमा का वेदवचन—

**"न वि जानामि यदिवेदमस्मि निण्यः सन्नद्धो मनसा चरामि ।**
**यदा मागन् प्रथमजा ऋतस्यादिद्वाचो अश्नुवे भागमस्याः" ॥१॥**[1]

ऋत और सत्य–ये दो मौलिक तत्त्व माने जाते हैं। इनमें से अथर्ववेद का मत है कि ऋत से सारा संसार पैदा होता है। इसी मत के अभिप्राय से ब्राह्मण-श्रुति कहती है—

**"ऋतमेव परमेष्ठि । ऋतं नात्येति किंचन ।**
**ऋते समुद्र आहितः । ऋते भूमिरियं श्रिता" ॥**[2]

परन्तु ऋग्-यजुः-साम इस वेदत्रयी का मत है कि संसार की उत्पत्ति सत्य तत्त्व से ही होती है जैसा कि श्रुति कहती है—

**"सत्येनोत्तभिता भूमिः सूर्येणोत्तभिता द्यौः ।**
**ऋतेनादित्यास्तिष्ठन्ति दिवि सोमो अधि श्रितः" ॥**[3]

सत्य उसका नाम है–जो सकेन्द्र हो। ऋत उसका नाम है जो केन्द्ररहित हो। दोनों मतों में अर्थात् ऋत से सृष्टि हुई–अथवा सत्य से इनमें से प्रकृत में ऋत से सृष्टि होना बतलाया गया है। सर्व-प्रथम ऋत से सृष्टि होती है। संसार के जितने भी पदार्थों की उत्पत्ति होती है–वह इसी ऋत से होती है। आपः, वायु और सोम–ये तीनों ही केन्द्ररहित हैं, अतएव इनको ऋत कहते हैं। संसार का निर्माण इसी 'आपः' से होता है जो कि ऋतस्वरूप है, जैसा कि श्रुति कहती है—

**"ब्रह्म एव सर्वस्य प्रतिष्ठा । सोऽपोऽसृजत वाच एव लोकात्" ॥**[4]

---

१–ऋग्वेद मं० १।१६४।३७।
२–तै० ब्रा० १।५।५।१।
३–ऋग्वेद मं० १०।८५।१।
४–शत० ब्रा० ६।१।१।८-९।

"ऋत ब्रह्म का स्वरूप है–इस ऋत से पहले वाक् (ऋग्-यजुः-साम) उत्पन्न हुई एवं वाक् से पानी पैदा हुआ"–यह बात पूर्वोक्त श्रुति से स्पष्ट साबित हो जाती है। वाक् से चूंकि पानी पैदा हुआ, पानी से सारी सृष्टि पैदा हुई, अतएव हम कह सकते हैं कि यह सब वाक्-प्रपञ्च ही है–इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

**"वाचं देवा उपजीवन्ति विश्वे, वाचं गन्धर्वाः पशवो मनुष्याः।**
**वाचीमा विश्वा भुवनान्यर्पिता, सा नो हवं जुषतामिन्द्रपत्नी" ॥**[1]

**"अथो वागेवेदं सर्वम्"–इत्यादि ॥**[2]

अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि यह वाक् ऋत की प्रथमजा है, अर्थात् पहली पैदाइश है। बच्चा जब तक गर्भ में ५ महिने का रहता है–तब तक उसमें आत्मा नहीं बनता है–जब छठे महिने का होता है तब उसमें आत्मा पैदा होता है। यह जो आत्मा है–वह वस्तुतः वाक्स्वरूप ही है। बस, इसी अभिप्राय से भगवान् दीर्घतमा कहते हैं कि—

**"यदि वा इदम् अस्मि इति न विजानामि। निण्यः (सन्नपि) मनसा, सन्नद्धो, चरामि। ऋतस्य-प्रथमजा यदा मा-अगन्-आदित् (अनन्तरमेव) अस्याः-वाचं-भागम् अश्नुवे"।**[3]

जैसा कि मैं हूँ–यह मैं बिलकुल नहीं जानता हूँ। मैं अपने स्वरूप से सर्वथा छुपा हुआ होकर भी अर्थात् अपने को बिलकुल नहीं पहचानता हुआ भी एक सावधान की तरह मैं हूँ, मैं चलता हूँ, मैं हँसता हूँ–इत्यादि रूप से संसार में व्यवहार करता रहता हूँ। अर्थात् वस्तुतः मैं कोई चीज नहीं हूँ। ऋत से पहले पहल पैदा होने वाली वाक् जब मेरे पास आई, बस, तदनन्तर ही उस वाक् के हिस्से को मैं खाने लगा। अर्थात् 'मैं हूँ'–इत्यादि रूप से व्यवहार मैं तब करने लगा कि जबकि वाक् मेरे पास आई, अतः मेरे खयाल से वाक् ही मैं का (आत्मा का) स्वरूप है। यही कारण है कि जब मनुष्य आत्मा में दुःखी रहता है तो उसके मुँह से 'आह' यह शब्द ही निकलता है, अतः मालूम होता है कि वाक् ही आत्मा का स्वरूप है। तो बस, यह आत्मा क्या है एवं इसका स्वरूप कैसा है? इसमें वेद भगवान् भी कुण्ठित ही हैं—

**"न वि जानामि यदिवेदमस्मि निण्यः सन्नद्धो मनसा चरामि।**
**यदा मागन् प्रथमजा ऋतस्यादिद्वाचो अश्नुवे भागमस्याः" ॥७॥**[4]

---

१–तै० ब्रा० २।८।८।४। २–ऐ० आ ३।१।६।
३–मन्त्रानुसार ऋ० मं० १।६४।३७। ४–ऋ० मं० १।१६४।३७।

**५—असङ्गत्व-ससङ्गत्वयोरात्मस्वरूपानुपपत्तिः ।**

**आत्मा असंग है अथवा ससंग—दोनों ही में अनुपपत्ति—**

अपि च—हम तुमसे पूछते हैं कि जिस आत्मा का तुम गीत गा रहे हो—वह असंग है—अथवा ससंग ? अर्थात् उस पर किसी वस्तु के सहवास का रंग चढता है या नहीं । कदाचित् कहो कि ससंग है—तो सो बात नहीं बन सकती । क्योंकि जब दो वस्तुओं का संयोग होता है और उनमें से यदि एक वस्तु का पतन होता है तो दूसरी वस्तु का जो कि उससे संयुक्त थी, स्वतः ही पतन हो जाता है । अर्थात् संयोगा विप्रययोगान्ताः यह सिद्धान्त है । ऐसी हालत में यदि तुम आत्मा को ससंग मानोगे तो शरीर के नष्ट होते ही तत्संयुक्त आत्मा का भी नाश मानना पड़ेगा, अतएव आत्मनाशभयात् तुम उसे 'ससंग' तो मान नहीं सकते । कदाचित् कहो कि नहीं साहब ! 'आत्मा' तो असंग है । सो बात भी तुम्हारे मत में नहीं घटती । क्योंकि अदि आत्मा असंग होगा तो फिर लोकान्तर में गति कराने वाला एवं वहाँ सुख-दुःख का भोग कराने वाला एवं मुक्ति को दिलाने वाला जो कर्म्मजन्यातिशय है—वह सर्वथा अनुपपन्न होगा । क्यों कि जो वस्तु असंग है—उसमें कर्म्म का लेप ही कैसे हो सकता है ? जब कर्म्म का लेप नहीं होगा तो न उसकी गति हो सकती है—न मुक्ति हो सकती है, न मुक्ति ही उपपन्न हो सकती है, अतः न तुम इसको ससंग मान सकते हो और न असंग ही मान सकते हो । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

> "असङ्ग आत्मास्ति, ससङ्ग एव वा, ससङ्गतायां तनुवच्च्यवेत सः ।
> न कर्मजन्योऽतिशयस्तु संभवेदसङ्गतायां गतिभुक्तिमुक्तिदः" ।।१।।

**६—प्रेत्यावस्थान-लोकान्तरगमन-जन्मधारणेषु मतभेदादेकसिद्धान्ताप्रतिपत्तिः ।**

**प्रेत्यावस्थान-लोकान्तरगमन-जन्मधारण वगैरह में मतभेद होने से एक निश्चित सिद्धान्त की अनुपपत्ति—**

अपि च—जिस आत्मा को तुम मानते हो—उसकी गति आदि में भिन्न-भिन्न आचार्यों के भिन्न-भिन्न ही मत दिखलाई पड़ते हैं । कितने ही आचार्यों के मतानुसार तो यह आत्मा अपने-अपने कर्म्म-जन्य फल भोगने के वास्ते लोकान्तर में चाहे वह नरक हो चाहे स्वर्ग हो—जाता है । परन्तु ठीक इसके विपरीत कितनों कितनों ही का मत है कि यह आत्मा अपने पहले शरीर को छोडते ही तत्क्षण ही दूसरे शरीर को धारण कर लेता है । तृणजलौका 'लट' जैसे आगे के स्थान को पकड़ कर बाद में पीछे के स्थान को छोडती है तथैव यह आत्मा पहले जब अन्य शरीर को नियत कर लेता है, तभी पहले को छोडता है—जैसा कि श्रीमद्भागवतपुराण में कहा गया है—

> "व्रजंस्तिष्ठन् पदैकेन यथैवैकेन गच्छति ।
> यथा तृणजलौकेयं देही कर्म्मगतिं गतः" ।।[1]

---

१—श्रीमद्भागवतपुराण १०।१।४० ।

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"लोकान्तरं याति स कस्यचिन्मते स्वकर्म्म भोक्तुं नरकेऽथवा दिवि ।
देहं त्यजन् पौर्विकमेष तत्क्षणाद् गृह्णाति देहं तु परं मतान्तरे" ।।१।।

कितनों ही का मत है कि शरीर छूटने के बाद न तो यह आत्मा लोकान्तर में जाता है एवं न यह आत्मा कभी पुनर्जन्म ही ग्रहण करता है । अपि तु, अपना शरीर गान्धर्वशरीरवत् धारण करता हुआ, अतएव 'प्रेत' कहलाता हुआ–यह यहाँ ही इस भूमण्डल पर ही विचरा करता है एवं नाना प्रकार के सुख-दुःख भोग करता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"लोकान्तरे नैति स कस्यचिन्मते, न जन्म गृह्णाति पुनः स कर्हिचित् ।
गान्धर्वदेहः स इहैव तिष्ठति प्रेतः सुखं दुःखमुपैति वा क्वचित्" ।।२।।

कितनों ही का मत है कि जब आत्मा शरीर छोड देता है तो वह एक स्थान में जमा होता जाता है । जब सारे आत्मा इकट्ठे हो जायेंगे तो फिर इस खलकत का मालिक अल्लाहताला प्रलयान्त में इन सब आत्माओं का विचार करता है एवं वहीं वह जिस पर चाहेगा कृपा करेगा अर्थात् बहिश्त भेजेगा एवं जिसे चाहेगा दोज़ख भेजेगा । इस प्रकार से इस आत्मा के विषय में अनन्त भिन्न-भिन्न प्रकार के मत एक से एक विरुद्ध प्रचलित हो रहे हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मतान्तरे कर्हिचिदस्य कर्म्मणो विचारणां विश्वपतिः करिष्यति ।
अनुग्रहं निग्रहमस्य तर्ह्ययं विधास्यतीत्येवमनेकधा मतम्" ।।३।।

यह जितने भी मत हैं–उन सबमें केवल बुद्धिमानों की कल्पनामात्र है । अर्थात् जिसकी बुद्धि में जो आया उसने वैसी ही कल्पना कर डाली । वस्तुतः किसी ने इस विषय की परीक्षा अणुमात्र भी नहीं की । अर्थात् इस विषय में संसार का कोई भी मनुष्य परीक्षा करने में सर्वथा असमर्थ ही है । जबकि यह बात परीक्षा से भी सत्य नहीं है एवं इसके मानने में जबकि कोई प्रमाण भी नहीं है, तो फिर "आत्मा है और यह लोकान्तर में जाता है"–इत्यादि आत्मा का उद्घोष कर बिचारे भोले भालों की वञ्चना करना क्या मनुष्यता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एतेषु सर्वेषु मतेषु बुद्धिमत्क्लृप्तेषु कुत्रापि परीक्षणं न हि ।
शक्यं विधातुं, न च तत्र कुत्रचित् प्रमाणमस्तीति वृथा विडम्बना" ।।४।।

### ७–प्रेत्यभावान्तरानवगमादनिर्णयः ।
### प्रेत्यभावान्तरानवगमात् अनिश्चय—

जिस समय यह आत्मा शरीर छोडता है अर्थात् मरता है तो मरने के अनन्तर उसी क्षण में वह जन्म ले लेता है अथवा कुछ काल के बाद ? इस प्रकार से उस पुनर्जन्म में पूर्वशरीरत्यागानन्तर एक

क्षणमात्र का अन्तर रहता है अथवा दस बीस हजार वर्ष का ? क्या किसी भी विद्वान् ने आज तक इसका निर्णय करने की कृपा की है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मृतः क्षणादेव तु जायतेऽथवा मृतः स कालेन पुनर्विजायते ।
तत्प्रेत्यभावे क्षणमेकमन्तरं सहस्रवर्षाण्यथवेति वेत्ति कः" ॥१॥

८–योनिपरिवर्तनानवगमादनिर्णयः ।
योनिपरिवर्त्तन के अनिश्चय से अनिर्णय—

कुत्ता घोड़ा बन सकता है कि नहीं एवं घोड़ा सुआ (तोता) बन सकता है कि नहीं, सुआ मनुष्य शरीर धारण कर सकता है या नहीं एवं मनुष्य हाथी बन सकता है या नहीं ? क्या यह योनिपरिवर्तन हो सकता है या नहीं ? इसमें बडा भारी सन्देह है । क्या इस योनिपरिवर्त्तन का भी आज तक किसी भी विद्वान् ने निश्चय फैसला सुनाया है कि 'यह' यह बन सकता है, गधा घोड़ा बन सकता है–इत्यादि । हमारी बात पर विश्वास करो कि आज तक किसी भी पण्डित ने इसका निर्णय नहीं किया है और न इस का निर्णय हो ही सकता है । क्योंकि सत् वस्तु का निर्णय हो सकता है । जो (आत्मा) असत् है–उसके विषय में 'निर्णय' करना अथवा कराना अथवा दूसरों के निर्णय पर विश्वास करना–तीनों ही बातें मूर्खता में दाखिल है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"श्वाश्वः शुकत्त्वे, स शुको नृविग्रहे, नरः करित्वे, परिवर्तते न वा ।
इत्यस्ति सन्देहपदं, न तस्यचित् कश्चिद्विपश्चित्कुरुते विनिश्चयम्" ॥१॥

९–सर्वत्र संशयनिस्ताराशक्यत्वम् ।
कहीं भी सन्देह की निवृत्ति नहीं हो सकती है—

आज तक संसार में न कोई पैदा हुआ, न होगा और न है–जिसने कि वापस आकर परलोक की परिस्थिति को जैसी कि परिस्थिति मरने बाद में होती है–कहा हो । जिस प्रत्यक्षद्रष्टा के वचन को प्रमाण मान करके परलोक की स्थिति के विषय में निश्चय किया जाता । तात्पर्य्य यही है कि आज तक कोई परलोक की स्थिति बतलाई होय तभी न उस पर विश्वास किया जाए । करोड़ों मर गए, करोड़ों मरेंगे, करोड़ों मरकर फिर जन्म लेकर भू-मण्डल पर विद्यमान हैं । उनमें से किसी भी माई के लाल ने सृष्टि के प्रारम्भ से लेकर आज तक इस विषय में अलिफ से बे भी नहीं कहा । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"न सोऽस्ति नाभून्न भविष्यतीदृशो मृतो य आगत्य वदेत् परिस्थितिम् ।
पारत्रिकी, यस्य वचः प्रमाणतः स संपरायोऽत्र भवेद्विनिश्चितः" ॥१॥

'जब आदमी मर जाता है तो परलोक में इसे नाना प्रकार के कष्टों का सामना करना पड़ता है। इसे गरम खम्भे के चिपकाया जाता है–आग में डाला जाता है–खून की नदी में बहाया जाता है'–इत्यादि जो लोक में परलोक के विषय में किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं–वे केवल धमकी की धमकी ही समझो।

वस्तुतः इस पृथिवी से अलग कोई परलोक है ही नहीं। अपि च–न इस पृथिवी के अलावा स्वर्गलोक है–न नरकलोक है। यह सारे अड्ङ्गे केवल 'समाज में दुराचार न फैले'–इस अभिप्राय से लगा रखे हैं। वस्तुस्थिति यदि देखी जाए तो 'सर्वमसत्' ही असत् है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विभीषिकामात्रमिदं यदुच्यते प्रेत्यांहसा दुःखशतानि भुञ्जते।
पृथक् पृथिव्या न हि लोक इष्यते न स्वर्गलोको नरको न विद्यते" ॥२॥

'जो मनुष्य बुरे कर्म्म करता है–वह नरक में गिरता है–जिस नरक में एकान्ततः दुःख ही दुःख है–सुख का लेशमात्र भी नहीं है एवं जो स्वर्गलोकगमन है–वह केवल एकान्ततः सुख के लिए ही है–वहाँ दुःख का लेश भी नहीं है एवं जो यह मनुष्यलोक है–उसमें सुख और दुःख दोनों हैं'–इत्यादि जो लोगों का उद्घोष है, केवल दुनियाँ के ठगने मात्र के लिए है। क्या ऐसे मिथ्यावादियों के भी वाक्य प्रमाण माने जा सकते हैं? हर्गिज नहीं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एकान्तदुःखं नरके न सौख्यं स्वर्गः सुखायैव न तत्र दुःखम्।
सुखं च दुःखं च मनुष्यलोके-तद् विप्रलम्भाय वचोऽप्रमाणम्" ॥३॥

कहाँ तक कहें–सर्वथा हमारे से जो परोक्ष विषय हैं–उसके विचारमार्ग में पड़ने का परिश्रम करना सर्वथा बेवकूफी ही है, अतः ऐसे व्यर्थ के परिश्रमों से अपने को दूर करिए। बस, हो चुका परिश्रम। हजारों वर्षों तक अनन्तानन्त जन्म धारण कर लेने पर भी यह परोक्ष विषय कथमपि नहीं जाना जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"कियद्वदामोऽलमलं परिश्रमैः परोक्षभावस्य विचारवर्त्मनि।
सहस्रवर्षैर्बहुदेहपातनैरसंशयं ज्ञातुमिदं न शक्यते" ॥४॥

### १०–प्रेत्यात्मसत्ताया नितान्तमिथ्यात्वम्।

मरने के बाद शरीर से अतिरिक्त आत्मा का बचना सर्वथा मिथ्या—

मरने के बाद कोई आत्मा इस शरीर से अलग है या नहीं?–यह बडा भारी सन्देह उत्पन्न होता है एवं इस सन्देह की निवृत्ति कभी भी नहीं होती है। वस्तुतः हमारे खयाल से तो शरीर के मरने के

बाद कोई आत्मा अलग बचता ही नहीं है। हमारे सामने हम प्रत्यक्ष ही शरीर का, उसके साथ ही मन का एवं आँख, कान, नाक–इत्यादि इन्द्रियों का एवं आत्मा का अवसान देखते हैं। जबकि प्रत्यक्ष में हम आत्मादि का नाश देखते हैं तो फिर क्या यह प्रत्यक्ष देखना भी मिथ्या है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रेत्यायमात्मास्ति न वेति संशयः प्रवर्तते नैष कदापि शाम्यति।
प्रत्यक्षमीक्षे वपुषोऽवसादनं यदीन्द्रियाणां मनसोऽस्य चात्मनः" ॥१॥

यदि जिह्वा नहीं रहती है तो हम स्वाद नहीं ले सकते हैं। नासिका नहीं हो तो गन्ध नहीं सूँघ सकते हैं। नेत्र नहीं हो तो देखने की शक्ति नहीं हो सकती है। विना कान के सुन नहीं सकते हैं। विना चर्म्म के स्पर्श का अनुभव नहीं कर सकते हैं एवं विना हृदय के मनन नहीं कर सकते हैं। तो जिस प्रकार से तत्तदाधाराभाव से रसनादि आधेय नहीं ठहर सकते हैं तथैव आत्मा का जो आधार शरीर है–उसके विना यह एक मिनट भी नहीं ठहर सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"जिह्वां विना नो रसना, न नासिकां घ्राणो, न नेत्रेण विनाक्षि तिष्ठति।
श्रोत्रं न कर्णेन, न चर्म्मणा त्वचा, मनो हृदाऽऽत्मा च विना न वर्ष्मणा" ॥२॥

कदाचित् कहो कि साहब ! मरने के बाद शरीर तो अवश्य ही रहता है–परन्तु चूंकि वह सूक्ष्म होता है, अतएव दिखलाई नहीं पड़ता–इस पर हमें यही कहना है कि जो जीवितदशा में शरीर को छोड़कर एक क्षण के लिए भी शरीर से अलग नहीं दिखलाई पड़ता, अर्थात् जिसका प्रत्यक्ष स्थूलशरीर से भी अलग कभी नहीं होता–वह आत्मा शरीर के नष्ट हो जाने पर परलोक में विचरता हुआ रहता है–यह बात कैसे मानी जा सकती है ? अरे भाई ! न सही सूक्ष्मशरीर में आत्मप्रत्यक्ष, स्थूलशरीर में तो इसका प्रत्यक्ष होना चाहिए। जबकि सर्वथा प्रत्यक्ष होता ही नहीं तो फिर किस आधार पर आत्मा माना जा सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"जीवद्दशायां न कदापि दृश्यते विना शरीरं पृथगात्मनः स्थितिः।
कथं प्रतीयां वपुषोऽवसादने स एष आत्माऽस्ति परत्र संचरन्" ॥३॥

अपि च—मरने के अनन्तर यह आत्मा शरीरान्तर (सूक्ष्म) धारण कर यदि लोकान्तर में दौड़ लगाने में समर्थ हो सकता है तो फिर ऐसे सामर्थ्यवाला क्यों नहीं अपने दुःखी परिवार को शान्ति देता है ? क्यों नहीं उनसे बातचीत करता है ? एवं अपने परिवार से दिया हुआ भोजन क्यों नहीं करता है ? जब परलोक तक में शरीरान्तर धारण कर सकता है तो इस लोक में तो आना उसके लिए मामूली सी बात है। हमें हँसी आती है–उन अभिवादियों पर–जो ऐसे मिथ्या विश्वास किए बैठे हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मृतः स आत्मा यदि वर्ष्मणा विना लोकान्तरे पारयतेऽभिधावितुम् ।
कुतः स न स्वं परिवारमागतोऽभिवक्ति, दत्तं न भुनक्ति वा कुतः" ।।४।।

**११–रथात्मवत् शरीरात्मनाशात् प्रेत्य संज्ञाभावः ।**

रथात्मवत् शरीरात्मा के नष्ट हो जाने से मरकर वापस उत्पत्ति का अर्थ—

पहियों के लगा देने से, धुरा जोड़ देने से, अरों के लगा देने से, कस्तम्भी कस देने से, जूड़ा लगा देने से और जो-जो वस्तु रथनिर्म्माण के काम में आती है–उनके संघटन से जैसे 'रथ' बनकर तय्यार हो जाता है एवं उस संघटन से जैसे विधारणशक्ति को प्राप्त हो जाता है, अर्थात् प्रत्येक पुर्जे में जो शक्ति नहीं थी, परन्तु उन पुर्जों के जोड़ से जो एक रथ में धारणशक्ति आ जाती है, तथैव रुधिर-मांस-त्वचा इत्यादि के धातुओं से यह शरीर चेतनाशक्ति को प्राप्त हो जाता है । अर्थात् धातुओं के संघटनमात्र से शरीर में चेतनाशक्ति पैदा हो जाती है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"रथो यथा चक्रधुरादिदारुभिः शक्तिं प्रबुद्धां लभते विधारिणीम् ।
तथा शरीरं रुधिरादिधातुभिः शक्तिं प्रबुद्धामुपयाति चेतनाम्" ।।१।।

चक्र, धुरा, कस्तम्भी–इत्यादि भूतजातों से उत्पन्न जो रथ में उत्पन्न होने वाली विधारणी शक्ति है–वह उन सबके नष्ट होते ही उन्हीं का अनुसरण कर जाती है । अर्थात् जब रथ के पुर्जे संघटन से विच्युत हो जाते हैं तो उनके साथ ही संघटन के साथ पैदा होने वाली वह विधरणशक्ति भी नष्ट हो जाती है । इस प्रकार से पुर्जों के अलग हो जाने से, अतएव रथस्वरूप के नष्ट हो जाने से उस रथ से भिन्न कोई भी आत्मा स्वर्ग में भुक्ति के लिए नहीं जाता है । अर्थात् रथ के नष्ट होने से जैसे उससे अलग कोई आत्मा भोग करने के लिए शेष नहीं रहता है, अपि तु, रथ के नाश के साथ साथ वहीं गायबगुल्ला हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भूतेभ्य एभ्योऽधि समुत्थिताऽथ सा विधारिणी शक्तिरपैति तान्यनु ।
रथस्य भङ्गे तु न तस्य भिन्नवत् कश्चित् स आत्मा दिवमेति भुक्तये" ।।२।।

तथैव हमारा खयाल है कि त्वङ्मांसरुधिरादि भूतसमूहों से उत्पन्न चेतनाशक्ति यहीं शरीर के साथ ही नष्ट हो जाती है । उन भूतधातुओं के नष्ट होते ही उन्हीं के संघटन से उत्पन्न यह चेतनाशक्ति उन्हीं का अनुसरण कर जाती है । इस भूतप्रपञ्च से अलग कोई भी आत्मा नहीं बचता है एवं न कोई आत्मा स्वर्गभोग के लिए लोकान्तरगमन ही करता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तथैव मन्ये वपुषोऽवसादने सा चेतना शक्तिरिहैव नश्यति ।
तान्येव भूतान्यनु न त्वितः पृथक् कश्चित् स आत्मा दिवमेति भुक्तये" ।।३।।

आत्मतत्त्व के सच्चे परीक्षक एवं विद्वान् याज्ञवल्क्य अपने स्वरचित बृहदारण्यक में इस आत्मा के विषय में अपनी सच्ची राय प्रकट करते हुए कहते हैं कि हे विद्वानो ! मरने के बाद कुछ भी शेष नहीं रहता है एवं शरीरनाशानन्तर कोई आत्मा लोकान्तर में नहीं जाता है, अतः विश्वास करो कि यह आत्मवाद सर्वथा मिथ्या एवं कपोलकल्पित है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ब्रवीति विद्वानपि याज्ञवल्क्यः स्वारण्यके निश्चितमेतमर्थम् ।
न प्रेत्य संज्ञास्ति न चायमात्मा लोकान्तरं याति शरीरनाशे" ।।४।।

१२–मरणोत्तरमात्मनोऽसत्त्वे वेदर्षिसहानुभूतिः ।
मरने के बाद आत्मसत्ताभाव में वेदर्षि की सहानुभूति—

(१) भगवान् याज्ञवल्क्य से उनका शिष्य प्रश्न करता है कि हे भगवन् ! जिस समय यह मनुष्य मरता है–उस समय इसके शरीर से प्राण उत्क्रमण करते हैं या नहीं ? अर्थात् शरीर से अतिरिक्त कोई आत्मा निकलता है कि नहीं ? याज्ञवल्क्य उत्तर देते हैं कि नहीं–मरने के बाद कोई प्राण वाण उत्क्रमण नहीं करते हैं । अपि तु, यहीं गायबगुल्ला हो जाते हैं । मरने के थोड़े काल पहले वह मनुष्य ऊँचे-ऊँचे श्वास लेने लगता है एवं उसका पेट फूल जाता है–अन्ततः मरकर वह धराशायी हो जाता है । इस श्रुति से स्पष्ट ही आत्मसत्ताभाव सिद्ध होता है—

**"यत्रायं पुरुषो म्रियते, उदस्मात् प्राणाः क्रामन्ति-आहो नेति । नेति होवाच याज्ञवल्क्यः । अत्रैव समवनीयन्ते । स उच्छ्वयत्याध्मायत्याध्मातो मृतः शेते" ।।**[1]

(२) जिस प्रकार से लूण (नमक) का डळा बाहर भीतर सब तरफ से सर्वात्मा रसघन है, तथैव यह आत्मा भी बाहर भीतर सब तरह सर्वात्मना प्रज्ञानघन ही है । यह प्रज्ञानघनस्वरूप आत्मा इन्हीं भूतों से उत्पन्न होकर उन्हीं के साथ लीन हो जाता है । मरने के बाद आत्मा वगैरह कुछ भी शेष नहीं रहता । इस प्रकार श्रुति स्पष्ट ही 'न प्रेत्य संज्ञास्ति' कहकर आत्माभाव उद्घोषित कर रही है—

**"स यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघन एव स्यादेकं वाऽअरऽइदं महद्भूतमनन्तमपारं कृत्स्नः प्रज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति" ।**[2]

(३) जिस प्रकार से नमक की डळी उदक में डालने से उसी में विलीन हो जाती है । अब यदि नमक को ढूंढना चाहो तो वह नहीं मिल सकता–इसी प्रकार से यह आत्मा महद्भूत-स्वरूप अनन्त

---

१–शत० ब्रा० १४।६।२।१२ । २–शत० ब्रा० १४।७।३।१३ ।

एवं अपार एवं विज्ञानघन ही है। इन्हीं भूतों से यह आत्मा उत्पन्न होता है एवं इन्हीं के साथ लीन हो जाता है। मरने के बाद आत्मा कोई अलग वस्तु नहीं बचती है। इस प्रकार से पूर्वोक्त कथन से भगवान् याज्ञवल्क्य स्पष्ट ही आत्मसत्ता को उच्छिन्न कर रहे हैं एवं हमें सत्यमार्ग दिखा रहे हैं, अतः हमें उसी का अनुसरण करना चाहिए। जैसा कि श्रुति कहती है—

**"स यथा सैन्धवखिल्यः। उदके प्रास्त उदकमेवानुविलीयेत, नाहास्योद्ग्रहणायेव स्याद् यतो यतस्त्वाददीत लवणमेवैवं वाऽअरऽइदं महद्भूतमनन्तमपारं विज्ञानघन एव। एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति" ॥[1]**

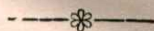
### १३–आत्मनः प्रेत्य सत्ताभावसिद्धान्तः।

### आत्मा के पुनर्जन्मभाव का सिद्धान्त—

अपनी-अपनी स्वार्थसिद्धि के लिए स्वार्थान्धतादोष के वश में पड़कर इन मनुष्यों ने जैसी-जैसी अपनी इच्छा हुई एवं जिन-जिन बातों से मतलब बनते देखा उन्हीं की कल्पना कर डाली। वस्तुतः मरने के बाद कोई आत्मा नहीं बचता है, अर्थात् कहीं भी किसी भी आत्मा की सत्ता नहीं है, अतः जो वस्तु ही नहीं है–उसके विषय में चूँकि विचार करना मूर्खता है, अतः हम यहीं विश्राम करते हैं और इस कलह-प्रपञ्च को मूर्खों के लिए छोडते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा ने कहा है।

"स्वार्थान्धतादोषवशादिमे जना यथेच्छमन्यान्यमतान्यकल्पयन्।
न वस्तुतः प्रेत्य कदाचिदात्मनः स्थितिः क्व चाप्यस्ति, ततो विरम्यते" ॥१॥

## ॥ इति सर्वासत्योपनिषत् (द्वितीयं पर्व) ॥



१–शत० ब्रा०१४।५।४।१२।

॥ इति संशयतदुच्छेदवादान्तर्गतसंशयाधिकारनामकद्विपर्वात्मकस्य द्वितीयमध्यमकाण्डस्य हिन्दीविज्ञानभाष्यं सम्पूर्णम् ॥

ॐ शान्तिः ! शान्तिः !! शान्तिः !!!